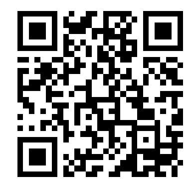
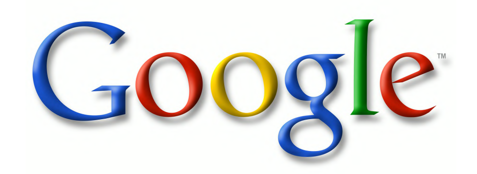
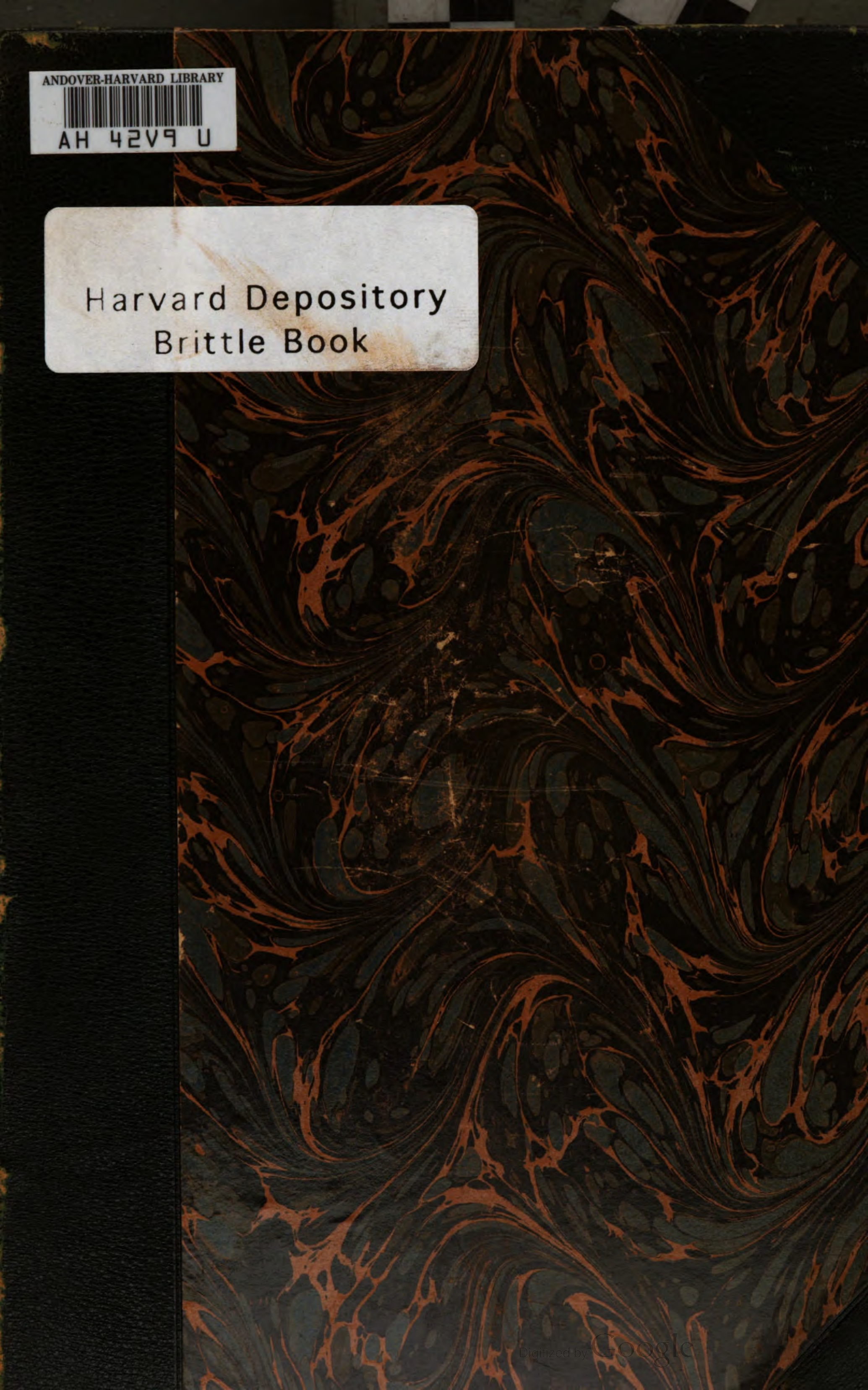
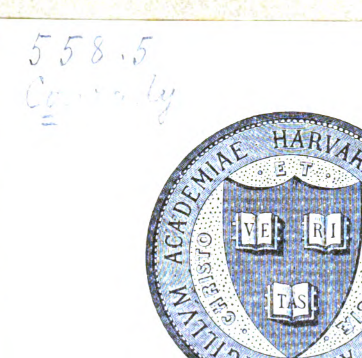





Harvard Depository
Brittle Book


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS

DIE QUELLE

DER

KANONISCHEN KINDHEITSGESCHICHTE JESUS'.

EIN WISSENSCHAFTLICHER VERSUCH

VON

LUDWIG CONRADY.



Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht
1900.

Nihil veritas erubescit nisi solummodo abscondi.
Tertullianus adv. Valent. 3.

Quodcunque adversus veritatem sapit, hoc erit haeresis, etiam vetus consuetudo.
Derselbe de virg. vel. 1.

Wo es möglich ist zu wissen, da wird es unsittlich sich auf glauben und meinen zu beschränken.
H. Usener, rel.gesch. unters. 1, 187.

Herrn Karl Bonnet

auf

Waldfriede bei Wiesbaden.

Vorwort.

Der verfasser unternimmt es sich in den ergebnissen seiner forschung auf den folgenden blättern — dass er es schon gleich hier sage — nicht nur mit einer nahezu 1800jährigen überlieferung, sondern auch mit dem gesamten theologischen dafürhalten der gegenwart in widerspruch zu setzen. Es geschieht dies ebensosehr in dem vollen bewusstsein von der tragweite seines unterfangens, wie in der zwingenden überzeugung, dass er nicht berechtigt sei der öffentlichen wissenschaftlichen prüfung vorzuenthalten, was sich ihm so ungesucht wie unwiderstehlich zur förderung der sache auf diesem gebiete nach seinem ermessen darbot, nachdem alle seitherigen bemühungen auf demselben von einem erfolge nicht begleitet gewesen sind.

Die von ihm gefundene wahrheit darum für unumstösslich und abschliessend ausgeben zu wollen, davon ist niemand weiter entfernt als er, so sehr sie es auch ihm ist, und so sehr er sich andererseits das wort des Johannes Sleidanus an Calvin über seinen gewährsmann Franz Ducarenus aneignen darf, das Gottlob Egelhaaf seiner ‚geschichte Deutschlands im 16. jahrh.'. Stuttg. 1889—91 als motto vorgesetzt hat: ‚Ex me saepe audivit, me velle potius mori, quam scienter ullam rem falsam inserere'. Denn im letzten grunde macht nicht sein verfasser, sondern der leser ein buch, und dies taugt nur dann etwas, wenn es dem leser aus der seele geschrieben ist oder widerstandslos in diese hineingeschrieben werden kann. Der verfasser aber hat einen um so bescheidneren anspruch auf unbedingten glauben an die richtigkeit seiner resultate zu erheben, als er an entscheidenden stellen, statt sich des zwingenden gewöhnlichen beweisverfahrens bedienen zu können und in seinem falle mit recht wol unbekümmert um

F. W. Ritschl's vermutlich von Gottfr. Hermann übernommene, gewohnte weise mahnung: ‚est ars nesciendi', seine zuflucht zur hypothese nehmen musste, freilich so, dass wenigstens die haupthypothese zu diesem zwecke nicht erst zu gewinnen war, sondern vorher in ganz anderer absicht aufgestellt, hier nur ihre verwertung und damit eine gewisse bestätigung fand. Gleichwol ermutigt gerade dies zu der hoffnung, dass der vorliegenden untersuchung nicht deshalb, weil sie der hypothese mehrfach das wort geben musste, von vornherein mit misstrauen werde begegnet werden. Jedenfalls darf einem solchen misstrauen das wort Heeren's in der vorrede zu seinen ‚ideen über politik, den verkehr und den handel der alten welt'. Gött. 1793, das der verf. schon einmal anderwärts für sich aufgerufen hat, entgegengehalten werden: ‚Wer da, wo nur wahrscheinlichkeit geboten werden kann, gewissheit fordert, verkennt die natur des gegenstandes, von dem die rede ist'.

Es wird uns dabei nicht als überhebung angerechnet werden wollen, dass wir uns zum teil bedeutende abweichungen von der hergebrachten exegese der je beiden ersten capitel des Mt. und Lc. erlaubten. Sie dürften sich, hoffen wir, dem einsichtigen beurteiler in ihrer notwendigkeit auch dann begründen, wenn er ihre anwendung in der weiteren untersuchung ablehnen könnte. Für die von ihm aufgezeigte quelle aber darf der verf. mit einiger sicherheit erwarten, dass ihre zum ersten male hier versuchte ausführliche behandlung und deutung als erster schritt zu ihrem volleren verständnis erkannt werde. Dass er hierbei die erträgnisse eines fremden gebietes zu benutzen gewagt hat, mögen ihm dessen vertreter zu gute halten, sofern er sich missgriffe hätte zu schulden kommen lassen. Grenzüberschreitungen sind in solchen fällen schwer zu vermeiden, für den verf. aber waren persönliche belehrungen durch einen fachmann nicht zu ermöglichen.

Dass ihm der vorwurf der impietät gegen eine altehrwürdige überlieferung mit recht gemacht werden dürfe, glaubt er nicht besorgen zu sollen. Denn seine ergebnisse sind im grunde keine anderen als die von der wissenschaftlichen exegese seither ohne einen solchen gewonnenen, wenn sie diesen gleich einen praeciseren ausdruck geben. Konnte es, um nur einen von vielen zu nennen, Ad. Jülicher in seiner ‚einleitung zum N.T.' Freib. u. Lpz. 1894. 229 zu behaupten gestattet sein: ‚Die vorgeschichten des Mt. und

noch sicherer die des Lc. sind ganz und gar producte der frommen phantasie', so wird es uns nicht verwehrt werden dürfen den erzeuger dieser phantasie, wenn wir ihr selber schon ein anderes beiwort geben müssen, namhaft zu machen. Allein dadurch, dass wir ein positives an die stelle von negativem oder bloss vermutetem zu setzen vermögen, meinen wir anspruch auf gehör fordern zu können.

Wer dagegen fürchtet, dass die frömmigkeit, die diesen namen verdient, unter den händen der wissenschaft einbusse erfahren könne, hat die lehre der geschichte vergessen, dass die unentrinnbaren und stetigen durchlöcherungen und zerstörungen ihrer zeitlichen hüllen ihr stets ein neues an kraft und tiefe zuführen, und lässt ausser acht, dass die bedürftigsten und darum berücksichtigenswertesten unter den bei diesem anlasse so gerne in den vordergrund geschobenen ‚schwachen im glauben' die sind, die an diesen hüllen anstoss nehmen. Überdies ist wahre wissenschaft als ausfluss reinster sittlichkeit, dass wir so sagen, zu fromm, um das von ihr beanstandete mit waffen angreifen zu können, die schon die gute sitte, geschweige ein zartes gewissen verbieten. Kommt in diesem falle hinzu, dass der verf. selber einst für das focht, was er nun bekämpfen muss, so wird man ihm erst recht zutrauen dürfen, dass er noch zärtere rücksichten kenne, auch wenn er sich nicht ausdrücklich darauf berufen darf, dass sein forum hier, wie der augenschein lehren wird, allein das der zünftigen wissenschaft ist.

Aber wenn das alles auch nicht wäre, niemand entbindet den gewissenhaften forscher von der beobachtung des auch hier giltigen, unverbrüchlichen gesetzes, das schon Cicero de orat. 2, 15 mit den denkwürdigen, selbst von Leo XIII. in seine encyclica vom 13. aug. 1883 übernommenen worten aufgestellt hat: ‚Nam quis nescit, primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat; deinde ne quid veri non audeat, ne quae suspicio gratiae sit in scribendo, ne quae simultatis'. Darf sich doch ein ehrlicher beobachter dieses gesetzes bei etwa ihm begegnenden widerspruche des wortes Tertullian's ad nat. 2, 1 erinnern: ‚Ingenti manu veritas obsidetur; et ipsa de sua virtute secura est'.

Wie das ganze abseits jedweder kirchlichen parteiursache und jedweden parteizweckes entstanden ist, seinen ursprung vielmehr rein wissenschaftlichen erwägungen verdankt, so soll auch noch

besonders hervorgehoben werden, dass diese eine gegensätzliche anregung nicht etwa, wie es den anschein haben könnte, von Alfr. Resch's ‚kindheitsevangelium nach Lucas u. Matthaeus'. Leipz. 1897 empfangen haben. War doch die erste bearbeitung unseres stoffes, wie dem verf. des ‚kindheitsevangeliums' durch uns selber bekannt ist, beim erscheinen seines werkes bereits vollendet. Nur die äussere und darnach die gefühlte innere unmöglichkeit sie in dieser gestalt der öffentlichkeit vorzulegen zwang zur umarbeitung ihrer beiden ersten teile, wie zur hinzufügung des dritten. Dadurch ist diesen teilweise ein polemischer charakter aufgedrängt worden, der ihrem wesen, wie dem des verf.'s, fremd ist, aber nicht zu umgehen war, sollte nicht der erweis ihrer berechtigung in frage gestellt werden. Hoffentlich wird man dem verf. das zeugnis nicht versagen dürfen, dass seine polemik, wo immer er sie übt, lediglich der sache dient. Was diese aber selber angeht, so bedarf es nicht erst der versicherung, dass er, soweit es der plan seiner arbeit zuliess, nach kräften bemüht war der forderung gerecht zu werden, die Resch am ende seines buches in die worte fasst: ‚Mag jemand, von anderen voraussetzungen ausgehend, diese erklärung für unmöglich halten, so ist es dann pflicht, eine andere deutung des problems vorzulegen, welche die einzelnen instanzen vorstehender untersuchung zu entkräften und dafür eine bessere deutung der mit dem kindheitsevangelium und dem johanneischen prolog verknüpften räthsel darzubieten vermag', nur dass wir den letzteren nicht zu dieser aufgabe gehörig erachten.

Bemerkenswert aber dürfte sein, dass unsere schrift bei dieser zufälligen polemik und ihrer unbedingten freiheit von jeder berührung mit der einschlägigen theologischen tageslitteratur, von der der verf. überdies zum teil erst jetzt nähere kenntnis gewinnen konnte, am schlusse eines jahrzehnts erscheint, das neben den schriften Nebe's und Resch's den streit um das apostolicum und manche ihm verwante dinge sah. Es wäre das in anderer deutung das Horazische: ‚habent sua fata libelli', das in seiner ursprünglichen sich bereits an ihr bewährt hat.

Sollte die einschlagende litteratur nicht in der ausdehnung herangezogen sein, die von einem buche dieser art verlangt werden kann, so entschuldige man dies damit, dass der verf. auf eine ausgiebige fachbibliothek am orte verzichten musste und den verkehr mit fachgelehrten entbehrte. Das ausschlaggebende glaubt

er wenigstens nicht übersehen zu haben. Zu bedauern bleibt nur, dass die benutzung der von A. Berendts und E. v. Dobschütz geplanten neuen ausgabe der evangelia apocrypha nicht abgewartet werden konnte, wennschon nicht zu besorgen sein dürfte, dass namhafte textänderungen die schlüsse stören könnten, die von ihm auf die seitherige lesung gestützt sind, da solche nur von texten, wie dem jüngst in Faijum gefundenen zu erwarten sind, den wir noch benutzen konnten.

Auch das werde entschuldigt, dass sich nötig erschienene zusätze vielleicht nicht immer völlig dem zusammenhange fügen; sie verwerten die dem verf. erst nach dem abschluss des ganzen bekannt gewordene litteratur. Und so könnte überhaupt die teilweise in weit auseinander liegende zeiträume fallende umarbeitung einzelne ungleichheiten hervorgerufen haben. Dass dazu noch der leidige druckfehlerkobold sein loses, wenn auch nicht sinnstörendes spiel trieb, halte man den meist trüben correcturtagen und den alten augen des verf. zu gute. Die ‚berichtigungen' auf seite X haben sie hoffentlich alle namhaft gemacht. Nur der äusseren schwierigkeit wegen bleiben die par hebräische punctation betreffenden dem kundigen leser überlassen.

Und ist hier nur ein kleinstes zu betrachten versucht worden, auch der wassertropfen ist ein meer im kleinen und das mikroskop ein bruder des teleskopes, wie die intellectuelle treue im kleinen die schwester der verheissungsvollen sittlichen. Hoffentlich trifft uns darum nicht die rüge, die G. Krüger im vorwort zu seiner ‚geschichte der altchristlichen litteratur' den heutigen ‚historisch-theologischen untersuchungen und darstellungen' der mehrzahl nach erteilt, indem er auf Hase's wort am schlusse des vorworts zur 4. auflage seiner dogmatik verweist: ‚Darf ich theologischen schriftstellern etwas heidnisches wünschen, so wär's ein wenig lakonismus'.

Für die entscheidend wertvolle äussere mithilfe zum erscheinen dieser schrift glaubt der verf. seinen tiefen dank nicht geziemender ausdrücken zu können, als indem er sie dem widmet, der diese so grossherzig wie zartsinnig geleistet hat.

Wiesbaden, im juni 1900.

Ludw. Conrady, pfarrer a. d.

Inhaltsangabe.

Berichtigungen.

S. 10 z. 18 v. u. *εὑρέθη*. — z. 16 v. u. *νυμφίου*. — z. 10 v. u. ling. — s. 13 z. 3 v. o. Sub ohne punct. — s. 54 z. 16 v. o. *πατριᾶς*. s. 80 z. 1 v. offen-(bar) — s. 81 z. 3 v. u. *ἐθυμώθη*. — s. 86 z. 12 v. u. *ἔσῃ*. — s. 87 z. 10 v. o. *ἄγγελος*. — z. 11 v. o. *πόλιν*. — s. 89 z. 11 v. o. *γενεαῖς*. — s. 95 z. 9 v. o. *γεννώμενον*. — s. 96 z. 4 v. u. *ἀρχάγγελος*. — s. 97 z. 5 v. o. *φοβηθεῖσα*. — s. 107 z. 9 v. u. *σύνεγγυς*. — s. 113 z. 17 v. u. protevangelische. — s. 116 z. 5 v. u. Resch ohne punct. — s. 119 z. 7 v. o. mysterion. — s. 123 z. 7 v. o. descriptio. — s. 125 z. 8 v. u. vorstehende. — s. 127 z. 6 v. o. *αὐτὴν*. — s. 131 z. 12 v. o. verehelichung. — s. 135 z. 8 v. u. *Ναζαρέτ*. — s. 138 z. 16 v. u. jedenfalls. — s. 139 z. 18 v. u. Tryphon's. — s. 145 z. 2 v. u. *παιδίῳ*. — s. 151 z. 16 v. u. *ἦ*. — s. 162 z. 11 v. o. abhängigkeit. — s. 165 z. 7 v. u. *ἕνεκεν*. — s. 199 z. 2 v. u. eigentlichen. — s. 212 z. 8 v. u. einem. — s. 312 z. 14 v. o. isis'scher.

Einleitung.

Von der wissenschaftlichen theologie als stiefkind behandelt, hat die kindheitsgeschichte Jesus' seither, was wenigstens ihre monographische behandlung betrifft, ausschliesslich unter der pflege der apologetischen gestanden, und auch diese pflege ist nur eine sparsame zu nennen. Denn sie hat, ungleich dem mit dem jahre 1835 auf dem gebiete der ‚leben Jesu' litteratur entwickelten fleisse, von dieser zeit her nur drei monographien gezeitigt, die freilich auf ihre weise ebensoviele entwicklungsstufen der apologetischen theologie darstellen.

So konnte E. F. Gelpke[1]) noch 1841 unter den nachwirkungen des jahres 1835 vom standpunkt der von ihm construierten schüchternen ‚religiösen geschichte' das zugeständnis machen: ‚Wirklich ist die rein historische glaubwürdigkeit einzelner erzählungen und einzelner partien in den erzählungen so weit erschüttert, dass eine glaubwürdigkeit, bei der man keinen geschichtlichen verstoss, keine geschichtliche abweichung anerkennen will, nicht mehr erreicht werden kann'. Dagegen ist die antwort auf die kämpfe seit 1863 im jahre 1873 bei J. Steinmeyer[2]) schon die: ‚Sie steht ja fest und ohne widersprechen fest, diese geschichtliche wahrscheinlichkeit, so viel hat in der tat die apologetische arbeit der jüngsten vergangenheit erbracht. Man hat die canonischen berichte den apokryphischen sagen gegenübergestellt: aufs glänzendste hat sich ihr echt historischer charakter bezeugt. Man hat die bedenken der kritik der genauesten prüfung unterworfen und in sämmtlichen

1) Die jugendgeschichte des herrn, ein beitrag zur höheren kritik und exegese des NT.'s. Bern 1841. 2.

2) Apologetische beiträge IV: Die geschichte der geburt des herrn und seiner ersten schritte im leben. Berlin 1873. 21.



stellen ist es gelungen, den anstoss in mehr oder minder befriedigender weise zu heben. Wir halten die aufgabe für gelöst.' Und 1893 verweist Nebe[1]) bereits die kritik aus der exegese mit den worten: ‚Auf welchem wege die heiligen schriftsteller zur kunde der thatsachen, von welchen sie berichten, gelangt sind, und wie sich die von ihnen berichteten thatsachen mit dem sogenannten gesunden menschenverstande und der augenblicklich herrschenden weltanschauung vertragen, diese brennenden fragen bei einer kritik der heiligen geschichte berühren den exegeten als solchen ganz und gar nicht. Ich weiss recht gut, dass eine grosse anzahl von auslegern der heiligen schrift anderer meinung ist; aber ich weiss auch, dass gerade die schriftausleger, welche als sterne erster grösse heute noch leuchten, ich nenne nur Chrysostomus, Augustinus, Luther, Calvin, Bengel, derselben überzeugung sind und nicht kritisch kühl und kalt ihrem texte gegenüberstehen, sondern sich mit liebe und eifer in denselben vertiefen und versenken.'

Es darf daher nicht wunder nehmen, dass dieselbe theologische anschauung, die kindheitsgeschichte gewissermassen als ihre domaine betrachtend, sich nunmehr auch an der lösung von deren quellenfrage versucht hat, um selbst auf diesem wege die berechtigung ihrer these von der geschichtlichkeit ihres lieblings- oder zutreffender wol sorgengegenstandes zu erzwingen. Und in der tat dieser versuch, ‚der erste', wie er sich mit recht nennen darf, ‚einer quellenkritischen untersuchung von Mt. 1. 2 und Lc. 1. 2' überhaupt, der uns in Alfr. Resch's ‚kindheitsevangelium nach Mt. und Lc.'[2]) vorliegt, beansprucht, wie viel zum teil herber tadel über ihn auch bereits ausgesprochen worden ist, eine nicht geringe wertung. Nicht bloss dass die treue und warme vertretung seines standpunktes auch dem gegner achtung abnötigt, so gereicht nicht minder die sorgfältige behandlung der spracheigentümlichkeiten des kanonischen textes, wie die erstmalige mühevolle heranziehung des gesamten ausserkanonischen parallelmaterials dem verf. zum bleibenden verdienste. Dazu zeichnet ihn eine fast die grenzen seines standpunktes überschreitende kritische unbefangenheit und freimütigkeit dem kanonischen texte gegenüber aus, zum zeugnis

---

1) Die kindheitsgeschichte unseres herrn Jesu Christi nach Matthaeus und Lucas. Stuttgart 1893. VI. 2) Lpz. 1897.

freilich, dass der einfluss der heutigen wissenschaftlichen kritik ein ebenso mächtiger ist, als es der der Strauss'schen seiner zeit bei Gelpke war.

Man muss es deshalb doppelt beklagen, dass einem solchen aufgebot ehrlichen wollens und könnens der gewünschte erfolg versagt blieb. Und doch konnte es nicht anders geschehen. Selbst ein entgegengesetzter theologischer standpunkt hätte den verf. auf dem von ihm eingeschlagenen wege nicht zu einem anderen ziele gelangen lassen. Denn nicht der von dem seinigen dictierte irrige kritische grundsatz, dass ‚wolwollen bekanntlich die vorbedingung der gerechtigkeit' sei [1]), an dessen stelle Bentley in der vorrede zu seiner ausgabe des Horaz mit soviel grösserem rechte den ‚animus suspicax', den vertreter des bekannten ‚advocatus diaboli' im römischen prozesse der heiligsprechung, fordert, hat ihn im grunde fehl gehen lassen, sein grundirrtum war vielmehr der, eine quelle für die kanonischen berichte zu suchen, ohne zuvor deren inneres bedürfnis nach einer solchen nachgewiesen, d. h. aus dem kanonischen textzusammenhange festgestellt zu haben, dass er auf einer vorlage fusse. Und dabei sollte diese quelle zugleich dieselbe sein, deren sich die ausserkanonischen kindheitsevangelien bedient hätten, obwol weder deren beziehungen zu den kanonischen, noch zu einander, noch ihr wesen und alter ermittelt war.

Dazu erweisen sich die vorgebrachten argumente nicht einmal alle stichhaltig für die gestellte aufgabe. So ist unter keinen umständen zuzugeben, worauf Resch den hauptnachdruck legt, dass *βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* Mt. 1, 1 ein vorkanonisches kindheitsevangelium unter diesem titel voraussetzen lasse, das sogar den berüchtigten Tholedoth Jeschua den anstoss zu ihrer entstehung gegeben haben möge. Denn dieser titel ist, wie der zusatz *υἱοῦ Δαυεὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ* beweist und unter allen besonnenen auslegern feststeht, nicht die überschrift der matthäischen kindheitsgeschichte, sondern die des stammbaums Jesus' [2]), und *βίβλος* nach analogie von Gen. 5, 1 lediglich irrige LXXische übersetzung von סֵפֶר in der bedeutung ‚schriftstück', ‚urkunde'. Und selbst angenommen, *βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* wäre

1) s. 5.

2) Wie dies die marginalnotiz des cod. hart. der Vulg. zu Mt. 1, 19 bekanntlich in den worten bezeugt: ‚genealogia huc usque, incipit ev. sec. mt.' Vgl. Tischendorf, nov. test. gr. ed. oct. crit. maior 1, 4.

wirklich der titel eines solchen kindheitsevangeliums nach dem vorbild des ‚büchleins Ruth' gewesen, das wie dieses geschlechtsregister mit seiner familiengeschichte verbindend, den stammbaum mit der geburts- und kindheitsgeschichte Jesus' enthalten hätte, würde es Mt. — wir kehren Resch's eigene waffen gegen ihn — gefallen haben können, diesen titel für seinen stammbaum von 17 und sein excerpt aus ihr von 31 versen beizubehalten? Mit grösserem rechte hätte dann Eutropius sein werk ‚historia romana' anstatt ‚breviarium historiae romanae' nennen dürfen.

Nicht minder ist ein argument wie das, dass der johanneische prolog als ‚eine meditation über das kindheitsevangelium' eine selbständige schriftliche darstellung desselben voraussetze, zu beanstanden. Denn nicht nur, dass es zu gunsten einer apologetischen lieblingsidee einen fremden bestandteil in die untersuchung mischt, so könnte doch auch der prolog höchstens als antithese zur kindkeitsgeschichte in betracht kommen. Ihn als ‚meditation' über diese erweisen zu wollen, scheitert überdies schon an der einzigen tatsache, dass das zum hauptvergleich herangezogene *συλλήψη ἐκ λόγου θεοῦ* Protev. 11, 2 trotz des zum zeugen aufgerufenen Justin nichts mit dem johanneischen Logos zu tun hat, die anderen sprachlichen ähnlichkeiten aber rein gepresste oder nur zufällige sind.

Und wenn es auch zweifellos richtig ist, dass Justin und die apokryphen kindheitsevangelien einen ausserkanonischen kindheitsbericht bieten, ‚in welchem die lucanischen stoffe von den erzählungen des ersten evangelisten nicht getrennt waren', so liegt doch dann nur ein recht vor diesen mit dem kanonischen einer gemeinsamen quelle zuzuweisen, wenn nachgewiesen ist, dass er eine quelle beansprucht oder nicht schon diese für letzteren enthält. Und wäre das gegenteil klargestellt, was hat uns eine quelle nach art der von Resch angeblich ‚reconstruierten' zu bieten, die er[1]) mit den worten umschreibt: ‚Das vorcanonische kindheitsevangelium war also ein unter dem titel: סֵפֶר תּוֹלְדוֹת יֵשׁוּעַ הַמָּשִׁיחַ erschienene, ursprünglich in hebräischer sprache verfasste, später ins griechische übersetzte, nach dem vorbild des büchleins Ruth eingerichtete, also auch mit einem geschlechtsregister versehene familiengeschichte, eine einheitliche darstellung der geburts- und

1) s. 28.

kindheitsgeschichte Jesu, welche vom ersten evangelisten für seine zwecke excerpiert, dann vom dritten evangelisten in den übrig gebliebenen partien benützt, vom vierten evangelisten zum gegenstand seiner im prolog enthaltenen, tiefsinnigen meditation erhoben, von Justin nach einer aussercanonischen recension gekannt worden ist und in den missbildungen der apokryphischen kindheitsevangelien direkt oder indirekt nachgewirkt hat'! Wir besässen dann die längst bekannte alte harmonie von Mt. und Lc., vermehrt durch die ihre texte willkürlich meisternden einschübe oder correcturen aus den ebenso bekannten ausserkanonischen berichten. Statt das rätsel der entstehung und des wesens der kanonischen berichte zu lösen, wäre dieses durch eine solche mechanische addition und subtraction nur grösser geworden und die ausserkanonischen berichte blieben erst recht in ihrem alten dunkel.

Aber scheiden wir auch alles aus, bei dem der allzukühne apologetische wunsch die geschichtlichkeit der kanonischen berichte zu erweisen der vater des gedankens war, und halten wir uns an das, was die untersuchung Resch's, wenn auch nicht mit allen ihren gründen, zur höchsten wahrscheinlichkeit gebracht hat, dass nämlich für Mt. und Lc. wirklich eine quelle floss, und dass diese eine quelle in ihrer urgestalt hebraeisch verfasst war, ein ergebnis, das überdies nur durch die zusammenstellung beider teile und den gründlichen erweis des zweiten neu genannt werden kann, so ist damit doch nichts weiter als eine quelle in partibus erschlossen, die sich ebenso unbrauchbar für die exegese und historische kritik der kanonischen kindheitsberichte erweist, wie die vermeintlich ‚reconstruierte', und in wahrheit nur dazu erschlossen scheint, die verdächtige zweiheit des evangelischen berichtes zu rechtfertigen.

Soll darum etwas wirklich neues und erspriessliches zum verständnis der kanonischen und damit der ausserkanonischen kindheitsgeschichte geleistet werden, so ist eine untersuchung not, die nicht bloss die äussere wahrscheinlichkeit einer quelle für beide kanonischen berichte zur inneren notwendigkeit erhebt, sondern auch eine wirkliche quelle aufzuzeigen vermag, die, indem sie allen an sie zu stellenden forderungen entspricht, nach allem seitherigen raten und vorschnellen deuten der wissenschaft die unterlage zu einem endgiltigen urteil in sachen der gesamten kindheitsgeschichte liefern muss.

Wir wagen auf den nachstehenden blättern den versuch hierzu,

aber diesen mit besonderer betonung. Denn müssten nicht schon die grenzen unseres könnens zur äussersten bescheidenheit mahnen, die fast unbegrenzte schwierigkeit der aufgabe würde es tun. Der weg, den wir dabei, unbeirrt von jeder dogmatik, einzig das wissenschaftliche ziel im auge und nur wissenschaftlichen erwägungen gehör schenkend, einschlagen, ist der folgende. Zunächst suchen wir den kritisch-exegetischen beweis zu erbringen, dass der kindheitsbericht sowol des Mt. als der des Lc., beide selbstredend abgesondert gedacht von den nicht zu ihnen gehörenden geschlechtsregistern, aus sich eine quelle heischt und dass diese quelle dieselbe eine für beide sein muss. Da wir bei diesem nachweise uns bereits im besitze der von uns auf ähnlichem wege gewonnenen quelle befinden, so darf es nicht befremden, dass wir auch an solchen stellen nach dieser forschen, an denen der unbefangene leser bisher arglos vorüber gegangen ist. Wir hoffen jedoch, dass uns an keiner stelle der vorwurf treffen soll· unberechtigte kritik zu treiben, und sollte trotzdem hin und wieder der schein gegen uns zeugen, so dürfen wir mit sicherheit erwarten, dass er sich als solcher in dem darauf folgenden zweiten teile enthüllen werde, in dem wir zum beweise der berechtigung unserer kritik die einer quelle bedürftig gefundenen stellen mit denen der von uns dafür erkannten, längst bekannten unter der später genauer zu begründenden vorausnahme vergleichen, dass die urgestalt derselben bereits als hebraeisch zu erweisen versucht ist. Nur für die geschichte vom zwölfjährigen, Lc. 2, 42—52 haben wir eine andere und nicht hebraeische quelle vorzuschlagen. Dass wir den leser mit verbundenen augen zu beiden führen, geschieht mit bedacht. Wir wünschen seine unvoreingenommene prüfung der von uns geübten kritik, dazu hat es die untersuchung an ihrem orte noch ausdrücklich zu rechtfertigen, dass wir diesen gang an stelle des soviel entsprechender scheinenden zuerst die quelle vorzuführen, der ihre anfängliche vorausnahme als einer gewissermassen unbekannten grösse verhütet haben würde, einschlagen. Ein dritter teil sodann bringt die notwendig scheinende rechtfertigung der heranziehung gerade dieser quelle vor allen etwaigen andern der gesamten altchristlichen litteratur und aus sich. Der vierte endlich beschäftigt sich mit der quelle an sich, indem er der reihe nach ihre überlieferte textgestalt, den für sie zu fordernden hebraeischen urtext, ihren geist nach den verschiedensten beziehungen

und ihren zweck, sowie ihren verfasser und übersetzer in betrachtung zieht.

Da ein titel: ‚die quellen' oder auch ‚die hauptquelle der kanonischen kindheitsgeschichte' zu dem irrtum verleiten könnte, als ob wir mehrere quellen bezw. eine hauptquelle neben anderen für diese ganze geschichte meinten, so mussten wir uns zu dem gewählten ‚die quelle' in der erwägung verstehen, dass sie die massgebende, die erzählung vom zwölfjährigen überdies in gewissem sinne ein anhang zur kindheitsgeschichte ist, und mit recht der grundsatz gilt: ‚denominatio fit a potiori', zumal wir ausserdem nicht benötigt sind jener nebenquelle eine betrachtung an sich zu widmen.

Schliesslich sei noch bemerkt, dass wir uns für den ersten und dritten evangelisten prüfungslos der hergebrachten bezeichnung Matthaeus und Lucas bedienen und für beide im wesentlichen den Tischendorf'schen text, der ‚editio octave critica maior' zu grunde legen.

I. Nachweis einer quelle in den kanonischen kindheitsberichten.

1. Matth. 1, 18—2, 23.

Dass die kindheitsgeschichte Jesus' bei Mt. nicht ein werk erster prägung sein kann, erhellt mit einiger sicherheit daraus, dass sie sich dem ersten blicke als tendenzgeschichte enthüllt, sofern mit ihr der beweis versucht wird, dass sich alttestamentliche weissagung in ihr erfülle. Denn eine solche apologetische tendenz setzt notwendig bereits geformten geschichtsstoff voraus, den es auf diese weise zu legitimieren galt. Da diesem aber so wenig, wie jedem andern seiner art, solche tendenz inhaerent sein kann, so versteht sich von selber, dass die in der vorgeschichte des Mt. angebrachten fünf alttestamentlichen anführungen das Prokrustesbett abgeben, das ihn weder unverkürzt noch ohne eigne zutat zur erscheinung kommen lassen kann. Weiss man doch, dass, wie jede geschichtsconstruction, so vor allem die theologische gewalttätig ist.

Diesen allgemeinen schluss im einzelnen zu bestätigen und damit zugleich einsicht in das wesen der benutzten quelle zu gewinnen, diene die nähere betrachtung des textes, wie er 1, 18—2, 23 vorliegt.

Die einleitung dazu bieten, gleich *βίβλος γενέσεως Ἰ. Χ.* 1,1 für die genealogie 1—17, die das ganze hier einleitenden worte *τοῦ δὲ Ἰ. Χ. ἡ γένεσις οὕτως ἦν.* Einzig „der ursprung Jesus Christus" soll erzählt werden, nichts weiter, also ein ausschnitt aus dessen frühester lebensgeschichte. Joseph und Maria, die ohnedies bereits v. 16 genannten, können daher nur soviel berücksichtigung finden, als sie direct und indirect mittel zum zweck

dabei sind. Dies bestätigt schon der nächste satz. Nicht einmal, dass, wie bei Joseph v. 16, des vaters Maria's gedacht wäre, heisst es mit überspringung auch ihrer vorherrigen ganzen lebenszeit sofort *μνηστευθείσης τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῷ Ἰωσήφ*. Dies wird nun zwar hergebracht übersetzt, wie schon von der Vulg. ‚cum esset desponsata mater eius Maria Josepho', ‚nachdem seine mutter Maria Joseph verlobt worden war', aber man übersieht dabei, dass das unmittelbar folgende *πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς*, fasse man *συνελθεῖν* nun in sexuellem sinne oder, wie der Thes. gr. ling. [1]) will, als ‚être en ménage', nur ein andrer ausdruck für verlobt sein ist. Denn verlobt sein und vor der ehe sind identische begriffe. Das hat schon de Wette halbwegs gefühlt, wenn er in seiner bibelübersetzung den vers mit ‚als nämlich seine mutter Maria dem Joseph verlobt war, noch ehe sie zusammengekommen waren, fand sie sich schwanger vom h. geiste' übertragen zu dürfen meinte. Aber ‚noch' steht nicht im texte und bedeutet überdies nur eine milderung des gerügten missstandes. Wir sind deshalb genötigt *μνηστεύεσθαι* in der bedeutung ‚verheiratet werden' zu nehmen, die Pape [2]) schon vor 50 jahren gefordert hat und die ebensosehr dem übrigen texte gerecht wird, als sie dem jüdischen eherechte der zeit entspricht. Denn alsdann erst werden *Ἰωσὴφ δὲ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς* v. 19, *Μαριὰμ τὴν γυναῖκά σου* v. 20 und *γυναῖκα αὐτοῦ* v. 24 klar, und die erste der drei talmudischen bezeichnungen für verlöbnisse, ‚Kidduschin', tritt in ihr recht. קִידּוּשִׁין, sanctificationes; item desponsationes, sponsalia [3]) nämlich, ist ‚eine benennung, die auch für ehelichung resp. trauung vorkommt und das verlöbnis schon als eheanfang darstellt, so dass die verlobte in gewissen fällen gleichsam als verehelichte gilt' [4]). Der ganze satz berichtet demnach in gedrängtester kürze von der durch verlöbnis vollzogenen verehelichung Maria's und ihrer schwangerschaft von h. geiste vor eintritt in die wirkliche ehe. Diese kürze war nun zwar gefordert von der absicht des verfassers nur den ‚ursprung Jesus Christus'' zu berichten, verbürgt aber wie durch sich selber, so durch das, was sie bietet und zwischen den zeilen lesen

---

1) 7, 1351. 2) hdwbch der griech. spr. Brnschw. 1849. s. v.
3) Buxtorf, lex. tal. 1980.
4) Hamburger, real-encyklop. 2, 1260. Vgl. Tert. de virg. vel. 6: ‚Desponsata enim, quodammodo nupta'.

lässt, eine breitere schriftliche unterlage. Denn wie es nicht eines ersten erzählers art ist zu skizzieren, so kann diese art skizze nicht ohne eine vorangegangene ausführliche fixierung entstanden sein. Man kann naturgemäss kein excerpt aus tatsachen noch aus deren mündlichem berichte machen, sondern nur aus schriftlicher darstellnng, da man nur aus einer solchen dargestellten gesamtheit die entsprechende auslese und zusammenfassung herzustellen vermag. Von dem gebotenen aber bezeugt der satz *εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου* unwiderleglich, dass, da übersinnliches sich der wahrnehmung entzieht, die angeführte tatsache den schluss aus einem bericht über das empfängniswunder darstellt. Und ebenso ist zwischen den zeilen zu lesen, dass *μνηστευθείσης κτλ.* die abbreviatur aus einem berichte über das vorleben, mindestens über diese eigentümliche art der verehelichung Maria's, ist, die durch verlöbnis bewerkstelligt war. War es aber ein unerlässliches bedingnis bei diesem acte [1]), dass die verlobten sich gesehen hatten, so stand dies ebenso in jenem berichte, wie die verehelichung mit dem übergang Maria's in Joseph's haus stattgefunden haben musste, sodass von hier aus, nicht aus ihrem eignen irrigen grunde, die behauptung des Chrysostomos [2]) recht erhält: *πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου, οὐκ εἶπε· πρὶν ἀχθῆναι αὐτὴν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ νυμφίου· καὶ γὰρ ἔνδον ἦν.* Nicht minder fordert alsdann *πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς* mit notwendigkeit, dass Joseph von beginn der verehelichung bis zum (wieder) zusammenkommen von hause ferne war, d. h. vom formellen bis zum factischen eheantritt, der deshalb mit einfachem *συνελθεῖν* bezeichnet wird und dazu um so weniger ohne dessen sexuellen nebenbegriff, als der Thes. gr. lingu. [3]) diesen ‚minus usitatam significationem, imo etiam cuius nullum certum exemplum affertur' nennt. Schliesslich sei nicht vergessen, dass der charakter des auszugs aus einer schriftlichen quelle auch in der grammatischen structur des satzes seinen ausdruck findet. Nur dem summierend schreibenden konnte es begegnen, dass er ungewöhnlicher weise dem vorangegangenen genit. absolut. das subject für seinen hauptsatz entnahm. Denn das ist nicht geschehen, wie Winer [4]) meint, weil ‚der schrift-

---

1) s. Hamburger 2, 1261. 2) hom. IV, 2 ed. Migne 7, 42.
3) ao. 4) gr. § 30, 11. anm.

steller wol eine andere ausführung im sinne hatte', sondern weil es des gedrängt schreibenden absicht war nach einem dazwischen geschobenen nebensatze, dessen structur mit πρὶν ἢ u. dem infinitiv nur dieses eine mal bei ihm vorkommt, den hauptsatz durch ein anakoluth hervorzuheben, wie er dies v. 20 abermals zeigt.

Das gleiche summarische verfahren offenbart v. 19. Schon der zusammenhang mit seinem vorgänger ist nur auf einer gedankenbrücke zu vollziehen. Wir sind genötigt dem satze die tatsachen voranzustellen, dass das συνελθεῖν stattgefunden, Joseph die wahrnehmung von Maria's schwangerschaft gemacht, diese, da er nichts anderes wusste noch erfuhr, nach seiner meinung verdächtig und folgeweise Maria ehebrüchig gefunden hat. Alsdann erst tritt der ἀνὴρ αὐτῆς, der ehegatte Joseph, den wir vorhin als solchen festgestellt, vor uns, wie er δίκαιος ὢν d. h. — so ist zu ergänzen —, als gesetzlich denkender mann die in seinen augen gefallene der strafe der gesetzlichen entlassung würdig erachtend καὶ μὴ θέλων αὐτὴν δειγματίσαι d. h. wörtlich ‚aber nicht willens, sie der öffentlichen schande preiszugeben' — diese übersetzung ist hier grammatisch ebenso gestattet als geboten —, sich entschliesst oder besser vielleicht beschliesst — beides enthält ἐβουλήθη — Maria heimlich zu entlassen. Diese wortkarge und dabei scharf pointierende redeweise verrät deutlich den epitomator. Dazu aber tritt ein materiales anzeichen des gebrauchs einer fremden quelle. Von sich aus konnte Mt. nicht λάθρα ἀπολῦσαι schreiben, weil, — wir dürfen nicht anstehen, es so zu nennen, — ein ehegesetzliches unding, wie dies, seinem wissen von solchen dingen widersprechen musste. Das bezeugen, indirect schon und wider willen, die ausleger durch ihre ebenso gezwungenen als auseinandergehenden deutungen. Denn wenn de Wette behauptet: ‚λάθρα ἀπολῦσαι muss von einer ungewöhnlichen, verheimlichenden art von entlassung ohne scheidebrief und zeugen oder, da dies ungesetzlich war, unter solchen vorkehrungen, dass niemand etwas davon erfahren konnte, verstanden werden', so entgegnet B. Weiss richtig: ‚allein der scheidebrief an sich war schon ein öffentliches document'. Aber dessen eigne deutung: ‚λάθρα heimlich, im stillen d. i. durch geheime privatübereinkunft — dasselbe wort gebraucht auch Holtzmann — ohne scheidebrief' ist auch dann noch unzutreffend, wenn er hinzusetzt: ‚dies wäre freilich gegen

das gesetz gewesen . . . , aber da dasselbe immerhin seinem wortlaut nach nur von eheleuten redet, konnte er so am ehesten sein rechtsgefühl wahren, ohne die verlobte öffentlich zu blamiren'. Es hat dies nicht bloss unsere obige übersetzung von μνηστευθείσης, sondern auch den schwerwiegenden umstand wider sich, dass Joseph's angebliche privatansicht dem öffentlichen rechte zuwiderlief. Um nichts stichhaltiger zeigt sich die deutung Nebe's, wenn er zurückkommend auf den de Wette'schen scheidebrief, diesen ohne angabe des scheidungsgrundes ausgestellt sein lässt und dazu bemerkt: ‚Das λάθρα empfängt dadurch sein volles recht, dass Joseph in keiner weise die sache, den scheidungsgrund, publik macht, und da der scheidungsbrief ihr nichts zur last legt und überhaupt scheidungen unter den Juden sehr häufig vorkamen, so konnte die scheidung selbst keinen makel auf ihre ehre werfen'. Denn auch abgesehen davon, dass ein scheidungsbrief ohne scheidungsgrund schon nach dem sinne von Deut. 24, 1 eine unmöglichkeit ist und die häufigkeit der ehescheidungen diese nicht zu harmlosen acten gemacht hat, so kann das öffentliche ἀπολῦσαι nicht λάθρα werden durch verheimlichten scheidungsgrund. War aber, wie sich aus allem diesem ergibt, eine heimliche entlassung wider das unverbrüchliche jüdische ehegesetz, was vermochte den doch unzweifelhaft anzunehmenden gesetzeskenner Mt. zu bewegen sie zu berichten, da er eine solche gesetzwidrigkeit nicht einmal in das denken Joseph's verlegen konnte? Wir meinen nicht fehl zu gehen, wenn wir den beweggrund dem ihm massgebenden ansehen seiner selber irrigen quelle zur last legen, zumal da wir ihm vorwerfen müssen, dass er dem λάθρα zu liebe in δειγματίσαι einen falschen gegensatz zu dessen ausgleichung geschaffen hat. Denn ist diese lesart gegenüber der des text. rec. παραδειγματίσαι richtig, so kommt zwar der richtige gegensatz von öffentlicher schande und heimlicher entlassung zum ausdruck, in wahrheit aber musste παραδειγματίσαι stehen, und ist als solches offenbar zur correctur von δειγματίσαι in zahlreichen hss. gesetzt; denn es ist das in dem von Tischendorf zu dieser stelle angezogenen scholion definierte ἐπὶ κακῷ φανερῶσαι καὶ δοῦναι εἰς θάνατον ὡς μοιχαλίδα, und zu seiner verhütung musste λάθρα ἀπολῦσαι von der quelle gedacht sein.

Auch in v. 20 kann sich der epitomator nicht verleugnen. Denn ist gleich der anschluss an v. 19 unanfechtbar durch ταῦτα

δὲ αὐτοῦ ἐνθυμηθέντος hergestellt, so mutet uns ἰδοὺ κτλ. sofort einen gedankensprung zu. Wir müssen, sofern wir uns nicht zu der auskunft der ‚historia Josephi fabri lignarii' [1]): ‚Sub. mediam autem diem apparuit ipsi angelorum princeps sanctus Gabriel in somnio' verstehen wollen, ergänzen, dass es nacht geworden und Joseph in schlaf gefallen war. Ausserdem überlässt es uns der verfasser die zeitbestimmung für sein „als er aber dies erwogen hatte" — nicht aber, wie die Vulg. übersetzt: ‚haec autem cogitante' — erst durch einen schluss zu gewinnen, nämlich den: hat die nacht sich an die überlegung Joseph's geschlossen, so hat diese an dem ihr vorangehenden tage stattgehabt, woraus sich der weitere schluss ergibt, dass die wahrnehmung der schwangerschaft am gleichen tage gemacht wurde. Dieses durch den auszug aus einer breiteren erzählung bedingte intermittierende denken oder mit gedankenstrichen schreiben gibt sich denn auch, wie v. 18, stilistisch dadurch kund, dass er mit einem gen. absol. beginnt und, allerdings geschützt durch sein ἰδού, mit einem αὐτῷ fortfährt, statt dass der gewöhnlichen regel nach ἐνθυμηθέντι angezeigt war. In dem hieran sich schliessenden worte des engels überraschen wir sogar, was den auslegern entgangen scheint, den verf. auf dem fallen aus seinem gedankengange. So wirksam auch die anrede Joseph als Davidssohn anfasst, indem sie ihm mit dem vorzug seiner geburt dessen verpflichtung zu gemüte führt, so sehr ist μὴ φοβηθῇς παραλαβεῖν Μαριὰμ τὴν γυναῖκά σου wider alles erwarten. Denn es geht nicht auf den in v. 19 markierten ideengang Josephs ein. Dem entspricht vielmehr, was Epiphanios [2]) bei sonst fast wörtlicher wiedergabe der ganzen stelle den engel sagen lässt: μὴ ἀπολύσῃς τὴν γυναῖκά σου, während furcht oder scheu — beide begriffe entsprechen μὴ φοβηθῇς — vor dem παραλαβεῖν so sehr ausserhalb der gedanken Josephs liegen, dass dieser vielmehr nur abneigung, wo nicht abscheu vor der ehe mit Maria haben muss. Können wir deshalb nicht annehmen, dass der engel Joseph durch ein neues frappieren oder beschämen soll, so müssen wir uns dazu verstehen, hier einen näheren anschluss an die quelle zu vermuten, entstanden dadurch, dass dem verfasser beim zusammenfassen ihres inhalts unbewusst eine masche entfallen war. Es ist dies aber um so mehr not, als nicht bloss

---

1) c. 7. 2) haer. 51, 5 p. 426B.

die von uns gewählte andere auffassung vom *μνηστευθείσης*, sondern gleichsehr die im gegensatz zu der hergebrachten von *παραλαβεῖν* zu wählende einen neuen begriff in die erzählung einführt. Denn entsprechend der übrigen kindheitsgeschichte bei Mt. 2, 13. 14. 20. 21 kann das wort hier nicht ‚zu sich nehmen' oder wie die Vulg. will ‚accipere' bedeuten, sondern muss ‚an sich', ‚in obhut oder schutz nehmen' heissen, so dass nicht einmal des Chrysostomos deutung: *τί δέ ἐστι παραλαβεῖν; Ἔνδον κατέχειν· ἤδη γὰρ αὐτῷ τῇ διανοίᾳ ἀπελέλυτο* ausreicht. Dass dies aber der allein richtige sinn ist, beweist sofort das weitere engelwort: *τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου.* Denn der hier angegebene grund reinigt zwar Maria von jedem verdachte in den augen Josephs, mutet aber diesem ein eheverhältniss zu, nicht unähnlich dem, dass ein gatte die gattin, die inzwischen den schleier genommen, noch als solche betrachten soll. Das ändert notgedrungen das eheverhältnis seitens Joseph's in ein schutzverhältnis um. Der, wie v. 24 ausweist, in dies abnorme verhältnis sich fügende Joseph legt aber alsdann den schluss nahe, dass bereits der eintritt in die ehe unter abnormen verhältnissen erfolgt sein muss. Denn lag ein normaler ehebund vor, so konnte selbst diese göttliche alteration desselben Joseph nicht ohne weiteres zum gefügigen ehemann machen, mindestens spuren seines ringens mit gott wären zwischen den zeilen zu lesen. Dass wir diese nicht finden, beweist deutlich eine vorlage, in der das hier uns begegnende rätsel einer scheinehe gelöst war.

Eine solche vorlage lässt uns aber erst recht v. 21 vermuten. Hier haben wir es dem wortlaute nach offenbar mit einer definition des namens Jesus zu tun. *Ἰησοῦς* auch nach den LXX יְהוֹשֻׁעַ oder nachexilisch יֵשׁוּעַ ist, wie man es auch deute, in seinem zweiten teile ein derivat von der ungebräuchlichen wurzel יָשַׁע, die im hiph. *σώζειν* bedeutet. Lehrt nun ein blick auf das v. 23 folgende *ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον*, wie auf die wortdeutung von *Γολγοθᾶ* 27, 33 und die von *ἠλεὶ ἠλεὶ λεμὰ σαβαχθανεί* 27, 46, dass der evangelist für des hebräischen unkundige schreibt, warum lässt er es hier bei dieser nur wissenden verständlichen deutung bewenden, die überdies nicht einmal worterklärung ist? Weil dieser name seinen judenchristen etwa so bekannt gewesen wäre, wie unser Gotthelf dem gemeinen mann?

Freilich schon Philo [1]) dolmetscht: Ἰησοῦς ἑρμηνεύεται σωτηρία κυρίου. Aber dass er es tut, zeigt, dass es nicht allgemeingut des wissens war und am wenigsten unter den ungebildeten, die zudem nicht mit seinen schriften bekannt waren. Es ist demnach zu erkennen, dass Mt. selber kein bewustsein von der deutung des namens Jesus durch den engel hatte, αὐτὸς γὰρ σώσει vielmehr für eine wesensdeutung nahm, zumal in der verbindung mit τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν, das doch zum inhalt des wortbegriffs nicht gehören konnte. Dem steht nicht entgegen, dass Mt. des hebräischen mächtig war, wenigstens den hebr. urtext lesen konnte, denn damit ist man bekanntlich nicht auch etymologe, das A. T. aber bot keine eigne erklärung, höchstens Num. 13, 16 für den überlegenden kenner die andeutung zu einer solchen. Und zeugt schliesslich für unsere behauptung nicht am besten, dass der verf. wagen konnte Ἐμμανουήλ für ein synonymon von Ἰησοῦς auszugeben, während von synonymität nur soviel die rede sein kann, dass ersteres die consequenz des letzteren ist? Wir sind darum vollberechtigt hier die benutzung einer quelle anzunehmen, die, weil sie griechisch war, Mt. nicht ahnen liess, dass sie eine hebräische etymologie bot. Eine verstärkung erfährt diese berechtigung dadurch, dass der verf. ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν setzt. Man kann, was auch die ausleger sagen, kein volk und keinen menschen von seinen sünden erretten, nur von sündenschuld und sündenstrafen, und diese schliesst der begriff ἁμαρτία aus, wie es überdies ausgeschlossen erscheint, dass Mt. hier an eine sittliche errettung gedacht haben solle, weshalb sich de Wette damit begnügen muss zu bemerken: ‚die sittliche rettung von der sünde selbst mag dunkel mit eingeschlossen seyn', nachdem er vorher gesagt hatte: ‚von ihren sünden, d. i. den strafen dafür, ihrem elend, ihrer erniedrigung'. Dass Mt. ähnliches dabei gedacht haben könne, soll damit natürlich nicht verneint sein. Aber dass er sich eines solch ungewöhnlichen wortes für diesen gedanken bedient, das zeugt doch unwiderleglich von einer ihm massgebenden quelle, die es bot. Ihr ansehen macht ihn notgedrungen zum mitschuldigen an ihrer verfehlung.

Ist aber sonderlich eine abhängigkeit von dieser quelle zu

1) nom. mut. 21.

constatieren, so geschieht dies in dreifacher beziehung durch das v. 22 eingeleitete und v. 23 gegebene citat aus Jes. 7, 14. Diese einschiebung beweist vor allem, wie ihre späteren nachfolgerinnen, dass es sich um die beglaubigung einer gegebenen erzählung handelt, die solcher entbehrte. Denn dass dieselbe, wie zuletzt noch B. Weiss [1]) behauptet, dem engel in den mund zu legen sei, dagegen sprechen allein schon die übrigen sog. ‚reflexionscitate' [2]), nicht bloss die der kindheitsgeschichte bei Mt. Legen wir aber sodann, unbekümmert um alles andere, was, wie die gestalt und natur des citats, ausserhalb unserer aufgabe fällt, den finger auf die *παρθένος* v. 23, so ist doch evident, dass Mt. damit unversehens etwas einführt, dessen er mit keiner, auch nicht der leisesten Andeutung, bisher gedacht hatte. Wir machen hiermit und indirect nur bekanntschaft mit der jungfrau Maria. Das beweist unzweideutig, dass Mt. einen bericht voraussetzt, der davon meldung tat. Denn ohne dies annehmen zu sollen, dass, weil er v. 18 von der verheiratung Maria's gesprochen, dies auch die jungfräulichkeit derselben voraussetze, ist doch angesichts dessen, dass auch witwen heiraten, hinfällig. Nehmen wir aber alle unsere bisher gemachten beobachtungen über das schriftstellerische verhalten des evangelisten zusammen, so gewinnen wir unseres erachtens gerade von hier aus den eindruck, dass er einen dem leser bekannten bericht voraussetze, den er für seinen v. 18 angegebenen und besprochenen zweck zusammenzieht und unter den gesichtspunkt der erfüllten weissagung stellt. Denn nur so, will uns scheinen, erklärt sich ganz, wie der verf. seinen lesern eine solche zum lesen zwischen den zeilen bestimmte skizze zumuten konnte. Und doch ist es zum dritten hier, wo wir den evangelisten eine abweichung von seiner vorlage, also deren abermaligen erweis, markieren sehen. Es ist den auslegern unseres wissens bisher nicht in den sinn gekommen, sich darüber rechenschaft zu geben, warum Mt. gerade hier sein alttestamentliches citat einschaltet und nicht vielmehr nach v. 25 setzt, wo die geburt des verheissenen berichtet wird. Man wird nämlich nicht behaupten können, dass das citat darum an seiner richtigen stelle stehe, weil es das engelwort zu beglaubigen be-

---

1) Meyer, krit. exeget. hdb.[7] 56. 2) Holtzmann, hd. commentar 1, 41.

rufen sei. Denn dieses hatte doch nur die schwangerschaft von h. geiste constatiert und die geburt erst in aussicht gestellt. Wenn Mt. deshalb *τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν* schreibt, so ist das für *ὅλον* wie *γέγονεν* eine starke prolepsis, da das ganze erst mit der geburt erfüllt war. Sehen wir nun, dass er diese in v. 25 nur mit dem knappen nebensatz *ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν* abtut, so schliessen wir, dass ihm die geburt nebensache, die schwangerschaft von h. geiste aber hauptsache ist, d. h. die letztere ihm das allein festzustellende übernatürliche ereignis war, die erstere aber natürlich verlief, mit deutlicheren worten, dass er von den sätzen des späteren apostolicums: ‚empfangen vom h. geiste, geboren von der jungfrau Maria' den letzteren nicht hätte unterschreiben können. Denn seine Maria, das will seine darstellung bezeugen, ist nur als schwangere, nicht als gebärerin jungfrau, und die ihr später angedichtete *ἀειπαρθενία* fällt unter das gericht von *καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν*. Schlägt sich nun auch im grunde genommen Mt. mit seinem citate selbst, indem die *παρθένος* nicht bloss subject von *ἐν γαστρὶ ἕξει*, sondern auch von *τέξεται υἱόν* ist, so macht es doch die gedachte auffällige prolepsis unzweifelhaft, dass er mit ihr in aller stille einen wohlgezielten antidoketischen schlag gegen seine sich hierdurch als doketisch ausweisende quelle führt und sie damit stillschweigend für seine leser unschädlich, uns aber eben dadurch den hauptgrund zu seinem auszug aus ihr klar macht. Mt. ist hier der anticipierte Tertullianus, der de carne Christi c. 23 sagt: ‚Peperit, quae ex sua carne, et non peperit, quae non ex virili semine; et virgo, quantum a viro, non virgo, quantum a partu . . . Etsi virgo concepit, in partu suo nupsit' [1]).

In den folgenden versen 24 und 25 bestätigt sich zunächst unsere auffassung von *παρέλαβεν*. Denn ist, wie B. Weiss [2]) richtig urteilt, statt einer participialstructur *καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτήν* die epexegese zu diesem, so bewährt sich die behauptung eines schutzverhältnisses gegenüber der aufnahme in die ehe. Die nominelle oder scheinehe, von der wir oben sprachen, hat damit für die zeit bis zur geburt ihr bis jetzt unerkanntes siegel. Erst dann tritt die Mt. für 12, 46. 50 und 13, 55. 56 nötige wirkliche ehe, wenn wir seinen gedankengang aus *ἕως οὗ*

---

1) vgl. v. Lehner, die Marienverehrung. Stuttg. 1881. 123 f.

2) ao. 58.

κτλ. vollenden, in kraft. Ob das im einklang mit seiner quelle geschieht? Wir glauben gerade aus dieser so harmlos erscheinenden und doch so geflissentlich angebrachten verankerung der kindheitsgeschichte mit dem übrigen evangelium durch das in der erzählung mit keinem hauche indicierte, im gegenteil mit der sonstigen kargheit des berichts über Maria und Joseph contrastierende ἕως οὗ das gegenteil schliessen zu sollen. Hatten wir ein recht zu vermuten, dass die stellung des Jesaiascitats im texte eine antithese zur quelle beabsichtige, so werden wir wol, ebenso berechtigt, hier eine gleiche absicht vermuten dürfen. Überschauen wir, was der text von der ehe Joseph's und Maria's berichtet, und wir aus ihm dazu erschlossen: den beginn einer nominellen ehe im hause Joseph's bei dessen abwesenheit und die fortsetzung seit seiner zurückkunft bis zur geburt, so ist zu schliessen, dass die abnormität einer solchen ehe, da die jungfräulichkeit Maria's constatiert, von hindernissen aber nichts angedeutet ist, in Joseph zu suchen sein wird, und weiter, da mit ἕως οὗ die deutliche verbindung mit der geschichte des hauses im übrigen evangelium hergestellt wird, dass Joseph nach der quelle nicht sein kann, als was er in diesem geschildert ist: vater der übrigen geschwister Jesus' von M a r i a, wie es bekanntlich schon die alte kirche im widerstreit mit ἕως οὗ gefordert hat. Hier an ort und stelle aber erweist sich erst recht zur bestätigung des vorhin gesagten, eine wie auffällig stiefmütterlich bedachte rolle die geburt gegenüber der trotz aller knappheit so ausführlich behandelten schwangerschaft spielt. Die beiden verse sind, wie dies noch bei den folgenden engelerscheinungen sich zeigt, in wahrheit nur die peinlich genaue vollziehung des engelbefehls bezüglich der schwangerschaft und seiner folgen, und die die geburt betreffenden worte würden nicht einmal gebraucht sein, wenn sie nicht die dem παραλαβεῖν so harmlos klug inhaerent gedachte vollstreckung darstellten. Deshalb zum schlusse die correcte erfüllung des befehls καλέσεις v. 21 mit καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν, und unmittelbar zuvor nicht einmal υἱὸν αὐτῆς, sondern den unbestimmten υἱόν, wie v. 21, und nicht etwa, weil er als göttlich empfangener nicht auch i h r sohn wäre. Es bleibt also dabei: die schwangerschaft hat nicht bloss das zeitliche prius vor der geburt, sondern verhält sich zu ihr als wunder zur natur, ein gegensatz, der durch seine sichtliche betonung seine künstlichkeit und damit unsere obige these beweist.

Auch das nun folgende zweite capitel handelt noch von dem ‚ursprung Jesus Christus'', sofern es die erlebnisse des kindes von Bethlehem bis Nazareth erzählt, und Gelpke [1]) ist in vollem rechte, wenn er die ganze vorgeschichte bei Mt. gliedernd, 1, 1—17 ‚Jesus als sohn Davids nach dem fleische', 1, 18—25 ‚Jesus als sohn gottes nach dem geiste' und hier im 2. cap. ‚Jesus verherrlicht und bezeugt als der verheissene messias durch seine geburtsumstände' findet, nur dass die letztere bezeichnung ‚geburtsumstände' in ursprungsumstände zu verbessern ist, da er 1, 18 *γέννησις* für das bestbezeugte *γένεσις* gebraucht. Darum die einheit einer quelle behaupten zu wollen, kommt uns nicht in den sinn. Nur die redaction ist ersichtlich eine, und wir sind mit Meyer [2]) durchaus der meinung, dass der von uns nicht behandelte abschnitt 1, 1—17 aus anderer quelle stammt als dessen fortsetzung. Dagegen lehnen wir es ab mit demselben nicht sowol das ihm einheitlich erscheinende 2. cap., als die Magiergeschichte desselben einer anderen quelle entnommen sein zu lassen, als der für 1, 18—25.

Denn das anzeichen dafür, das er in der auffälliger weise nun erst angebrachten orts- und zeitangabe: *ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας ἐν ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως* v. 1 findet, erweist sich vielmehr als sicherstes wahrzeichen für die gebrauchte selbe quelle. Wäre es doch für Mt. ein kleines gewesen die auffälligkeit zu vermeiden, wenn er diese angaben an die spitze seiner geschichte gestellt hätte. Aber *ἐν Βηθλεέμ* konnte er dort nicht gebrauchen, weil, wie sich alsbald ergeben soll, dort der anfang der geschichte nicht spielte; so musste auch die zeitangabe unterbleiben, die ohne die des orts aufgefallen wäre. Es setzt also beide erst, wo sie ihm von der bekannten quelle geboten und zum verständnis des nun zu berichtenden erforderlich werden. Auffällig erscheint nur *τῆς Ἰουδαίας* als bestimmung Bethlehem's, da dies zum unterschied von dem im stamme Sebulon gelegenen Jos. 19, 15f. im AT., mit ausnahme von Micha 5, 1, wo es Bethlehem Ephrata genannt wird, und von Gen. 35, 19 und 48, 7, wo es als Ephrata allein mit Bethlehem identificiert wird, Bethlehem Juda heisst, Richt. 17, 7. 9. 19, 1. Ruth 1, 1. 1 Sam. 17, 12; weshalb auch Vulg. u. Syr. ‚Juda' setzen, Itala hss. ‚Judae', und Hieronymus [3]) bemerkt: ‚Li-

1) ao. 91. 116 u. 128. 2) krit. exeg. hdb.[7] 60f.
3) zu Mt. 2, 5.

brariorum hic error est; putamus enim ab evangelista primum editum, ut in ipso hebraeo legimus, Judae, non Judaeae'. Man darf deshalb wol vermuten, dass diese hier und v. 5 gebrauchte bezeichnung der quelle entnommen ist, um so mehr, als Mt., wie wir sehen werden, aus sich v. 6 *γῆ Ἰούδα* schreibt. Ebenso auffällig nimmt sich *ἀπὸ ἀνατολῶν* als nähere bestimmung der *μάγοι* aus, da es die so bestimmten im grunde so unbestimmt lässt, wie es das raten der ausleger über ihre herkunft von früh her bis heute bezeugt. Die auskunft B. Weiss' [1]: ‚der unbestimmte ausdruck ostgegenden (8, 11. 24, 27. Luc. 13, 29. Apoc. 21, 13) ist in seiner unbestimmtheit zu belassen, wobei anzunehmen ist dem evangelisten selbst habe keine andere nachweisung zu gebote gestanden,' setzt das erst recht ins licht, hält uns aber nicht ab zu fragen, wie Mt. zu einer solchen bezeichnung kommen konnte. Die antwort scheint nur die sein zu können: entweder will er seine Magier von den gewöhnlichen astrologen und gauklern aus aller herren ländern als die echten aus dem osten hervorheben, oder er will die unbestimmte weite entfernung ihrer heimat andeuten, die er nach der aus v. 16 zu erschliessenden zweijährigen reise derselben nach Jerusalem bedarf. Im ersten falle tut er etwas überflüssiges. Denn die Magier geben v. 2 selbst ihre heimat mit *ἐν τῇ ἀνατολῇ* an, da dies nicht, wie zuletzt noch Nebe [2]) unter angabe seiner vielen vorgänger behauptet, ‚im aufgang' bedeuten kann, sondern wegen seiner wiederholung v. 9 für den unbefangenen ‚im osten' heissen muss. Im zweiten falle vergriff er sich erheblich. Denn eine zweijährige reise von osten her, ob man nun die tagereise auf 150, 160, 200 oder 210 stadien oder nach jetzigem durchschnittsreisemass auf 7 wegstunden ansetzt [3]), geht soweit über den in frage kommenden osten (Arabien, Persien, Parthien, Babylonien) hinaus, dass sie noch China einbegreift. In jedem falle liegt ein deutungsversuch vor. Ein solcher aber erweckt den verdacht, dass er etwas ungedeutetes vorfand. Die vorausgenommenen zwei jahre aber erwecken noch einen anderen verdacht. Wie kommt es doch, dass zu anfang statt *τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος* nicht *τοῦ δὲ Ἰησοῦ διετοῦς ὄντος* steht? Der unbefangene leser erwartet das geschehende alsbald

1) ao. 62. 2) ao. 351.
3) vgl. v. Raumer, Palästina. Lpz. 1860. 21 anm. 4.

nach der geburt des kindes Jesus und erfährt erst aus v. 16 durch einen schluss, dass es zwei jahre alt war. Ist der damit erweckte schein absicht des verf.'s, so ist zu schliessen, dass seine quelle von zwei jahren nichts wusste. Beides ergibt sich sogleich.

Denn beides ist wohl oder übel aus v. 2 zu beurteilen. Übersetzt man nämlich, wie dies allgemein und mit vollem rechte geschieht, ὁ τεχθείς, d. i. wörtlich ‚der geboren worden seiende', mit ‚neugeboren', so haben die zwei jahre nach der geburt keinen sinn. Neugeboren ist nur der eben geborene, weshalb B. Weiss [1]) seiner auffassung von ἀνατολή = aufgang gemäss ganz richtig sagt: ‚So entspricht die ἀνατολή dem τεχθείς', trotzdem er zuvor [2]) bemerkt hatte: ‚wie lange nach der geburt das nachfolgende spielt, ergibt sich annäherungsweise aus v. 16, wonach man, auch bei aller härte des Herodes und bei seiner absicht, recht gewiss zu gehen, die ankunft der Magier am wahrscheinlichsten etwas über ein jahr nach der geburt zu setzen hat'. Später [3]) wird das mit den worten ergänzt: ‚Er hatte also erfahren von den Magiern, dass zufolge der zeit der erscheinung des sterns das kind nicht älter als höchstens im zweiten jahre sein kann'. Setzt also Mt. ὁ τεχθείς, so hat das in der ihm massgebenden quelle gestanden und sein verfahren beweist, dass er stillschweigend von ihr abweicht. Wenn Nebe [4]) darum zur begründung seiner behauptung, dass man, wie jetzt allgemein anerkannt werde, ‚aus dem auftrage des Herodes v. 16 nichts über das alter des Christkindes schliessen könne' bemerkt: „man hätte sich viel mühe ersparen können, wenn man bedacht hätte, dass Mt. über das zeitverhältnis zwischen dem stern der weisen und der geburt Jesu sich gar nicht auslässt', so nennt er die tatsache, die wir als tendenz beanspruchen und noch weiter zu beleuchten gelegenheit haben werden.

V. 3 gibt zu keiner unserer aufgabe entsprechenden bemerkung anlass. Dagegen ist für v. 4 zu beanstanden, dass Herodes die sämtlichen hohenpriester und schriftgelehrten zusammenberuft, um sie über die frage, wo Christus geboren wird, zu vernehmen. Einer information hierüber bedurfte es doch wol selbst für einen Herodes nicht, und namentlich waren die πάντες nicht von nöten, gar nicht dessen zu gedenken, wie unklug dies war bei seiner absicht das messiaskind zu töten. Man erkennt deshalb unschwer,

---

1) ao. 64. 2) s. 61. 3) s. 72. 4) ao. 376.

dass es Mt. nicht für Herodes, sondern für seinen dogmatischen zweck darum zu tun war einen unanfechtbaren officiellen ausweis über Bethlehem als geburtsort des Messias zu erlangen. Somit steht sein gleich zu besprechendes citat aus Micha auf derselben stufe, wie die vier anderen seiner vorgeschichte, und schon von diesem gesichtspunkte aus hätte Resch [1]) erkennen müssen, dass seine exemtion von diesen unhaltbar sei. Erkennt er aber diese ausdrücklich als ‚zutaten des redaktors' an und behauptet er dabei, ‚dass Mt. 2, 5. 6 (= Micha 5, 1), weil hier die den redaktor kennzeichnende form der citation fehlt, nicht von dem redactor stammt, vielmehr bereits dem vorcanonischen kindheitsevangelium angehört haben muss', so ist ihm ausserdem zu entgegnen, dass die von ihm geforderte citationsform hier notgedrungen fehlen musste, da die erfüllung erst durch die Magier zu constatieren war. Gerade hier also ist mit höchster wahrscheinlichkeit ein verlassen der quelle festzustellen.

Stärkeres noch bieten v. 5 u. 6. Man empfängt einen befremdlichen begriff von der achtung des evangelisten vor dem ihm heiligen worte des A. T.'s, wenn man liest, was er unter dem schirme des *οὕτως γὰρ γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου* seine geistliche plenarversammlung aus dem worte Mich. 5, 1 machen lässt. Denn es geht leider nicht an den evangelisten hier mit Böhl [2]), entschuldigen zu wollen, dass er die Sanhedristen citieren lasse, sodass Hieronymus [3]) recht hätte zu sagen: ‚arbitror Matthaeum volentem urgere scribarum et sacerdotum erga divinae scripturae negligentiam, sic etiam posuisse, ut ab eis dictum est'. Das verbietet allein schon die rücksicht darauf, dass Mt. das so umgemodelte wort des Micha seinem zwecke dienstbar macht. Es hat hier vielmehr sein bewenden mit der bemerkung Massebieau's [4]): ‚Cette citation nous montre le texte hébreu et le texte des LXX fondus en une seule phrase par notre auteur dans un travail personnel'.

Wir nehmen aber für unsere zwecke nur eins aus dieser persönlichen arbeit heraus, zumal alles andere bis auf dieses eine

1) ao. 21.

2) die alttestamentliche citation im N. T. Wien 1878. 7 f.

3) im commentar zu Mich. 5.

4) Examen des citations de l'ancien T. dans l'évangile selon S. M. Paris 1885. 10.

von der auslegung genugsam erörtert ist. Dies eine ist γῆ Ἰούδα. Sein wortlaut wird ja richtig von B. Weiss [1]) erklärt, wenn er sagt: ‚Es bezeichnet natürlich nicht eine stadt Juda's (de W.) aber auch nicht eine stadt im lande Juda (Keil), sondern den landstrich, das gebiet, welches die hier eines der familienhäupter repräsentierende stadt besitzt' [2]). Indes damit ist nicht dargetan, warum stadtgebiet an stelle von stadt gesetzt ist. Die dabei citierte stelle 1 Makk. 5, 68 und das öftere vorkommen bei den tragikern erklärt nach dieser seite nichts. Nichts desto weniger hat der verf. die wirkliche erklärung leicht gemacht. Sein durch das citat belehrter Herodes lässt nach v. 16 nicht nur alle kinder in Bethlehem, sondern auch ἐν πᾶσι τοῖς ὁρίοις αὐτῆς, d. h. im weichbilde Bethlehem's töten. Er verstand also die γῆ Ἰούδα genau als das gebiet, das ausser Bethlehem selbst mit B. Weiss [3]) erklärung von ἐν πᾶσι τοῖς ὁρίοις αὐτῆς zu reden auch ‚die einzelnen häuser und höfe ausserhalb Bethlehems umfasst'. Nicht als ob wir nun auch die οἰκία v. 11 unter diesen zu suchen hätten. Aber wol werden wir hierdurch inne, dass in diesen ὁρίοις die geburtsstätte des verfolgten kindes gestanden haben muss, von der die ortsbekannte tradition, also wol auch des Mt. quelle sprach, ein gewisses anzeichen also, dass er um dieser willen das für Bethlehem an sich gemeinte wort zu dessen gebiet ausweitete und nicht um die sinnlose grausamkeit des Herodes zu zeichnen. Wir halten diesen punkt für gewichtig genug, um ihn als besonderes characteristicum für die darstellungsweise des Mt.'s hervorzuheben.

In v. 7 fällt uns sofort auf, dass der verf., was er soeben selber getan, auch den Herodes tun lässt, wenn dieser die Magier λάθρα beruft. Mit diesem worte hat Mt., wie wir schon einmal 1, 19 sahen, kein glück, nur dass wir es hier auf seine rechnung allein setzen müssen. Haben wir nämlich feststellen können, dass der evangelist auf eigne hand die hohenpriester und schriftgelehrten zur information des Herodes berufen werden lässt, so ist nun zu

1) ao. 66.

2) Es ist das dieselbe bedeutung, die wir bei Epiph. haer. 51, 9 p. 431 B wiederfinden, wenn er zur erklärung der κώμη Bethlehem in einigen hss. sagt: διὰ τὸ εἰς ὀλίγην γῆν αὐτὴν ἡκέναι.

3) ao. 74.

erklären, dass λάϑρα sich um deswillen als sein eignes wort ergibt, dass es nicht bloss die klugheit des Herodes in bedenkliches licht setzt, nachdem die Magier bereits öffentlich aufgetreten waren, sondern auch als blosses deckwort für ein unmögliches verfahren desselben dient. Klug schon den fremden Magiern gegenüber wäre es gewesen sie öffentlich und officiell beraten zu lassen durch die hohenpriester und schriftgelehrten. Heimlich aber sie auszuforschen über die zeit, wann der stern erschienen war, das setzt ja schon ihre nichtwiederkehr voraus, über die der zum superklugen gemachte Herodes so erbost ist, und macht seinen auftrag v. 8 unnötig, dinge, die bereits Strauss [1]) gefunden, wie wir nachträglich zu unserer genugtuung entdecken. Hier liegt also ein deutlicher beweis der abweichung von der v. 16 mit ausschluss von κατὰ τὸν χρόνον κτλ. zu tage tretenden quelle vor, die ihre Magier anders von Herodes hatte behandeln lassen. Dürfen wir aber dort einen unverdächtigen quellenrest finden, so wird uns auch klar, dass dieser in verbindung mit dem vorhin ebenso unverdächtig gefundenen τεχϑείς v. 2 auf ein so viel früheres kommen der Magier deutet, aber gerade um deswillen das ἀπὸ διετοῦς masslos und darum unverständlich erscheinen lässt. Das wollte denn, so mutmassen wir, Mt. klüglich abschwächen, oder er bedurfte für die beschwerliche flucht nach Aegypten ein älteres als ein neugeborenes kind. So mussten ihm die Magier zwei jahre nach dessen geburt erscheinen und ihn zu der unbesonnenen frage des Herodes nach der zeit des φαινομένου ἀστέρος veranlassen, der übrigens nicht, wie noch Nebe [2]) mit so vielen vorgängern will, ‚der erscheinende' heissen kann, sondern, da das part. praes. die gleichzeitigkeit mit dem haupttempus anzeigt, ‚der erschienene' sein muss.

Da der auftrag in v. 8 sich, wie wir sahen, nicht mit der frage des Herodes verträgt, so haben wir wol ein recht ihn für quellenhaft zu halten. Ebenso wird, da Mt. doch ihres fadens bedarf, v. 9 ein halten an der quelle zu erwarten sein, nur dass er auch hier, wie 1, 20 die nacht zu erwähnen vergisst, die zum sehen des sternes notwendig war, und auf das zweite jahr verlegt, was die quelle unmittelbar nach der geburt bot. Schwerlich trat ihm bei letzterem in's bewusstsein, dass er damit der geschicht-

1) leben Jesu[4] 1, 253. 2) ao. 359.

lichen wahrscheinlichkeit einen üblen dienst tat. Denn was hat es für innere notwendigkeit, dass der stern, der die geburt des messias anzukündigen berufen war, im zweiten jahre noch einmal aufleuchten soll. Für die beurteilung des erzählten astronomischen vorgangs aber bleibt unseres erachtens immer noch entscheidend, was Strauss [1]) gesagt hat. Je wunderbarer das berichtete ist, um so mehr darf angenommen werden, dass es an der für den evangelisten sicheren hand der quelle geschieht.

Dagegen wird in bezug auf v. 10 zu behaupten sein, dass er einen zusatz zur quelle darstellt. Die Magier der quelle waren der ‚sehr grossen freude' nicht benötigt, da sie nicht, wie die des Mt.'s, den stern nach zwei jahren wieder sahen. Die letzteren bedurften der glaubensstärkung durch die führung, die ersteren diese allein. Wenn darum Resch [2]) im interesse seiner hypothese das gegenteil behauptet und wegen des hebräismus *ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην* den satz für quellenhaft hält, während das ‚abundierende' *σφόδρα*, das im Syr. Curetons fehle, als lieblingswort des evangelisten diesem zuzuschreiben sei, so hat er übersehen, dass schon de Wette für diesen fall auf Winer [3]) verweist, wo wenigstens ähnliche verbindungen als ‚im griech. sehr gewöhnlich' bezeichnet werden. Und wenn auch, was hinderte Mt. eine hebräisierende wendung für seinen zusatz zu gebrauchen? Nicht das wort, wie allemale bei Resch, sondern der sinn gibt den ausschlag.

In v. 11 ist zunächst *εἰς τὴν οἰκίαν* als eigne setzung des Mt. anzusprechen wegen seiner hinausschiebung der Magierankunft, und es hat B. Weiss [4]) recht zu sagen: ‚Da die Magier erst spät nach der geburt gekommen sind (v. 1), so folgt aus *εἰς τὴν οἰκίαν* nicht, dass der evangelist Jesum nicht im stalle eines gastfreundes (Luk.) oder in einer höhle (Justin und die apokryphen), sondern in Joseph's hause habe geboren werden lassen'. Nur gehörte das haus nicht Joseph, wie sich alsbald ergeben soll, sondern ist der von Mt. notgedrungen erfundene unterkunftsort für die heilige familie nach der geburt Jesus'. Ob statt der angegebenen gründe für die verlegung der magierankunft auf das zweite jahr die umgehung der traditionellen höle Mt. zu dieser verlegung und damit zu seiner *οἰκία* hier veranlasst hat, wagen wir vorerst nur an-

1) leben Jesu[4] 1, 255f. 2) ao. 151. 3) gr. § 32, 2.
4) ao. 68.

deutend an dieser stelle zu fragen. Eine weitere, erst später zu beantwortende frage wird sein, ob die best bezeugte lesart εἶδον den vorzug verdient vor dem εὗρον des text. rec., den neben etlichen minuskeln die Vulg. bietet. Auffallen muss sodann, dass die Magier ‚das kind mit seiner mutter Maria' sehen. Diese durchaus unnotwendige nennung Maria's nach der bisherigen sparsamen und ohne die gesellschaft Joseph's scheint der quelle zu liebe zu geschehen, um so mehr, als es lediglich bei ihr bewendet. Dagegen scheint die abweichung von dem für quellenhaft anzusehenden entschluss der Magier v. 2 zum blossen προσκυνεῖν, d. h. zur ehrenbezeugung, die sich in πεσόντες προςεκύνησαν αὐτῷ καὶ ἀνοίξαντες κτλ. kund gibt, Mt. gutzuschreiben sein, da es dieses allzuweit umschreibt. Vor allen aber ist τοὺς θησαυρούς schon frühe anstössig gefunden und deshalb mit τὰς πήρας ersetzt worden, wie Epithanios an einer später zu besprechenden stelle bezeugt, Tischendorf aber zu bemerken vergessen hat.

V. 12 deckt sich wenigstens dem sinne nach um so gewisser mit der quelle, als vor allem Mt. hier die heimat der Magier genauer bezeichnet haben würde, wenn ihm die quelle dies geboten hätte. Nur κατ' ὄναρ kann nicht in der quelle gestanden haben. Denn das setzt doch wol die nacht voraus, die die Magier, wollten sie den erhaltenen befehl erfüllen, bei ihrer sicherheit nicht mehr in Bethlehem erleben durften. Dieses aber ist nur 35 stadien von Jerusalem entfernt, wie Justin [1]) berichtet und Tobler [2]) mit seinen ‚2 leichten stunden' bestätigt, da 40 stadien eine deutsche meile sind. Wir dürfen dies um so zuversichtlicher behaupten, als κατ' ὄναρ nach dem vorbild der 1, 20 anzunehmenden quelle zu der schablone gehört, deren er sich viermal bedient: dort, v. 12, 19 und 22, zweimal: hier und v. 22 mit χρηματίζεσθαι verbunden und zweimal mit engelerscheinungen. Eine solche monotonie ist nicht art eines ersten erzählers, sondern, wie alsbald zu erhärten sein wird, des ungelenken nachbildners. Sodann aber will beachtet sein, was selbst den Argusaugen eines Strauss entgangen ist, dass diese verabschiedung der Magier sich um so sicherer mit der der quelle deckt, als das unmittelbar folgende sich als einschub in die Magiergeschichte dieser manifestiert.

V. 13—15 können nicht in der quelle gestanden haben, denn

1) apol. 1, 34.

2) Bethlehem in Palaestina. St. Gallen u. Bern 1849. 1.

sie unterbrechen ihre mit v. 16 schliessende erzählung. Das erhellt zunächst daraus, dass die zu demselben zwecke der bewahrung vor der grausamkeit des Herodes wiederholte offenbarung sich als einfache nachahmung derjenigen der quelle ausweist. Die wunderhäufung ist neben ihrer apologie allemal ein zeichen der zweiten hand. Das lehrt die legendenlitteratur. Was stand entgegen, dass dieselbe göttliche mitteilung an die doch wahrlich befreundeten Magier nicht auch der heiligen familie zu gute kam? Nur die unfähigkeit im geiste der quelle zu erfinden. Denn dies zeigt sich deutlich in *μέλλει γὰρ κτλ.* v. 13 im vergleich mit v. 16. Nicht nur, dass schon formell das *γάρ* wie auch v. 19 als blinde nachahmung der ersten engeloffenbarung 1, 20 erscheint, so offenbart *μέλλει* einen förmlichen widerspruch zu dem in v. 16 erzählten. Denn wie man auch zu übersetzen versuche, ob mit der Vulg.: ‚futurum est enim, ut Herodes quaerat puerum ad perdendum eum', ob mit de Wette: ‚denn Herodes wird das kind suchen um es umzubringen' oder mit Weizsaecker: ‚denn Herodes schickt sich an, das kind zu suchen, um es zu verderben', in keinem falle ist v. 16 damit vorbereitet, sondern dieser bekundet sich als einfache fortsetzung von v. 12 und das schon dadurch, dass er mit *τότε* = ‚hierauf' beginnt, während ein ‚zu gleicher zeit' um so angezeigter war, als nach den zwei *κατ᾽ ὄναρ* v. 12 und 13 bereits zwei tage seit dem fortgange der Magier von Jerusalem verflossen waren, wenn man nicht vielmehr sagen muss, dass ein ‚vorher' am platze gewesen wäre. Denn wie sollte man annehmen dürfen, dass der die stunden zählende tyrann seine rache bis zum dritten tage aufgeschoben haben würde! Also zu allem noch ein chronologischer schnitzer. Das ganze aber nach dem einmal zugeschnittenen muster der engeloffenbarung und deren peinlicher erfüllung hier wie v. 16 verlaufend und hier wie dort mit einem alttestamentlichen citat nach seiner weise beglaubigt, das auffällig genug vorgreifend, nicht die flucht nach, sondern die rückkunft aus Aegypten belegt, nicht unähnlich dem, dass dort auch die geburt schon bei der schwangerschaft mit bedacht war. Anzunehmen, dass Mt. diesen einschub in die bisher sichtlich benutzte quelle aus einer anderen beschafft habe, verbietet sich um deswillen, dass es sich hier nicht um ergänzung, sondern correctur der quelle handelt und die dieser mechanisch angeähnelte erzählweise eigne arbeit verrät. Nicht bloss das gezwungene citat,

sondern noch mehr seine anwendung wirft, wie bei dem v. 5, ein bedenkliches licht auf die schriftstellerische art des Mt.

Dass v. 16 mit dem schon vorhin bemerkten ausschluss von *καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ὁρίοις αὐτῆς* und *κατὰ τὸν χρόνον* und, wie wir nun hinzusetzen, von *τότε*, dem lieblingswort des Mt. für verknüpfung einzelner stücke [1]), eine fortsetzung der unterbrochenen quelle sein muss, ergibt die passende zusammengehörigkeit mit v. 12, nebenbei ebensosehr das mit in den kauf genommene fehlerhafte *ἰδὼν ὅτι ἐνεπαίχθη ὑπὸ τῶν μάγων*, das bei einigem besinnen Mt. von sich aus nicht setzen konnte. Denn hier hat nicht der von Nebe [2]) aufgerufene Calvin mit so vielen neueren recht, wenn er behauptet: ‚loquitur Matthaeus ex sensu et opinione Herodis, qui deceptum se a magis putabat, quia ministri esse noluissent impiae crudelitatis. Potius ipse captus fuit in sua astutia, qui perfide simulaverat, sibi quoque esse in animo, regem novum colere'. *Ἰδεῖν* ist nicht ‚meinen' oder ‚dafürhalten', sondern ‚sehen', ‚wahrnehmen', ‚erkennen' und *ἰδών* stellt den abschluss dieser tätigkeit dar, während ‚meinen' und ‚dafürhalten' die dauer beanspruchen; *ἐμπαίζεσθαι* aber heisst nun einmal nichts anders als ‚verspottet', ‚zum besten gehalten werden', und das ist nicht von den Magiern ausgegangen. Das hauptargument für die zugehörigkeit zur quelle aber bildet das bereits zu v. 7 schon herangezogene töten aller kinder oder knaben ‚vom zweijährigen an bis herunter'. Das war in seiner auffälligen gestalt bei annahme des sofortigen erscheinens der Magier nicht zu erfinden, bedurfte aber eben deswegen der apologie, und die bot das kommen der Magier im zweiten jahre, aber freilich so ungeschickt, dass sie sich sofort als solche kenntlich macht und erst recht durch die hinzugenommene zweite, die angebliche erfüllung eines prophetenwortes v. 17 und 18, markiert wird. Wie das blinde greifen nach einem alttestamentlichen stichwort ihm Jer. 31, 15 in die hand führte, so hat ihn das blinde verändern der vorlage — ein besonders merkmal ihrer existenz — übersehen lassen, dass bei der annahme des zweiten jahres als erscheinungszeit des sternes es eine sinnlose masslosigkeit des Herodes war, die kinder unterhalb dieser zeit mittöten zu lassen. Denn hat Nebe [3]) recht, die annahme des Euthymios und Baumgarten-

---

1) vgl. Jülicher, einleitung in das NT. Freib. u. Leipzig 1894. 195.
2) ao. 374. 3) ao. 376.

Crusius, dass *κατὰ τὸν χρόνον* allein auf *κατωτέρω* gehe, mit der bemerkung zurückzuweisen: ‚man sieht nicht ein, warum dann die zweijährigen mitbüssen müssen', so ist man ebenso berechtigt seiner und seiner vorgänger annahme von zwei jahren dieselbe bemerkung bezüglich des *κατωτέρω* entgegen zu halten. Das vorgehen des Mt. scheint nur dadurch entschuldigt, dass er die quelle ebenso masslos fand bei ihrer annahme.

Fanden wir, dass der evangelist v. 13—15 seine quelle mit einer eignen zwischenerzählung zur rettung des Jesuskindes unterbrochen hat, so müssen wir nun für v. 19—23 behaupten, dass er die quelle gänzlich verlassen und das dort begonnene ende seiner *γένεσις* 1, 18 auf eigne hand auserzählt. Denn was er hier bietet, ist lediglich die consequenz der v. 13—15 erzählten und in demselben bereits angedeuteten schematismus verlaufend. Die quelle, soviel scheint klar, brach entweder mit dem kindermord unvermittelt ab oder liess das Jesuskind auf weniger verständliche oder minder wunderbare weise gerettet werden. So konnte sich Mt. gemüssigt sehen, dies auf seine weise nachzuholen, gemäss dem oben genannten, der erzählung zweiter hand innewohnenden gesetze der wunderhäufung. Nicht weniger als drei himmlische eingriffe sind, einschliesslich des bereits v. 13 genannten, nötig, um die erzählung zu ende zu führen, alle drei in der gleichen exacten monotonie gehalten, die um deswillen allein schon, wo nicht die restauration des torsos der quelle, doch dessen correctur bekundet. So greift er unter anderen, weil er keinen rückhalt mehr an der quelle findet, v. 20 zu einer reminiscenz aus dem A. T. Denn dass der auffällige, sich nicht mit Herodes deckende plural *τεθνήκασιν κτλ.* eine solche aus Ex. 4, 19 ist, dafür tritt jetzt wieder selbst Nebe [1]) auf das entschiedenste ein. Und wenn B. Weiss [2]) in bezug auf die seltsame weisung *εἰς γῆν Ἰσραήλ* bemerkt: ‚beachte die weite und unbestimmtheit der bezeichnung: so konnte sich Joseph nachher nach Galilaea wenden, ohne der weisung entgegen zu handeln', so ist damit, allerdings nicht in seinem sinne, eine finte des Mt. gezeichnet, die dessen von der quelle nicht beschützte unsicherheit verdecken soll. Denn diese allgemeine bezeichnung ‚land Israel' ist nicht, wie B. Weiss meint, zum schutze Joseph's für seine wahl Galilaea's gesetzt, da ihm

1) ao. 385. 2) ao. 74.

diese ja v. 22 durch directe göttliche weisung anbefohlen wird, sondern zunächst um Galilaea als miteinbegriffen in Israel für die letzte entscheidung zu sichern, sodann aber, das scheint auch klar, um die specielle heimat Joseph's und Maria's ungenannt lassen zu können. Und doch ist beides, beim lichte besehen, ein missgriff. Denn war Galilaea in Israel einbegriffen, so war die begründung *τεθνήκασιν κτλ.* unnütz. War Judaea umschrieben durch Israel, so war für Galilaea kein platz und die weisung nach ihm erschien als veränderte göttliche absicht. Sind nämlich ‚gestorben, die dem kinde nach dem leben standen', so steht nichts mehr im wege in die alte heimat zurückzukehren. So versteht es auch Joseph, fasst also Israel als Judaea und geht, man kann es wol nicht anders verstehen, dorthin, wie auch Nebe [1]) zugibt, und ausserdem der weg von Aegypten nach Palästina fordert. Aber dort hört er, dass der berüchtigte sohn des Herodes, Archelaos, herr in Judaea ist, und fürchtet sich *ἐκεῖ ἀπελθεῖν*, d. h. nach der gewöhnlichen übersetzung ‚dorthinzugehen', aber, wie es der zusammenhang doch fordert, ‚dorthin zurückzukehren', eine bedeutung von *ἀπέρχεσθαι*, die Pape [2]) mit Plat. conv. 193 c. u. Dem. 44, 33 belegt. Aber warum auch hier nur das allgemeine Judaea und nicht das specielle Bethlehem? Warum nicht schlankweg die antithese Bethlehem-Nazareth statt der umschreibung Israel-Judaea-Galilaea? Wir irren schwerlich in der annahme, dass diese gequälte umschreibung die absicht des verf.'s birgt sich heimlich mit der quelle darüber abzufinden, dass nicht Bethlehem, sondern ein anderer ort Judaea's die eigentliche heimat Joseph's und Maria's ist. Liegt es doch nicht einmal so fern, diesen andern ort in Jerusalem zu vermuten. Denn wozu wird der in Jerusalem residierende Archelaos als gegenstand der furcht genannt? Jedenfalls fällt von hier aus einiges licht auf die unvermutete nennung Bethlehem's v. 1, sowie dass v. 9 so allgemein *ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον* steht, und *οἰκία* v. 11 nicht als haus Joseph's bezeichnet wird. Man nimmt doch zu allgemeinen ausdrücken nur seine zuflucht, wenn man specielle nicht geben kann oder nicht geben will. Darf man uns aber ungerecht schelten, wenn wir hier das letztere annehmen, nachdem wir gesehen haben, welche mühe es Mt. gekostet hat die Magier erst im zweiten jahre erscheinen zu lassen?

---

1) ao. 387. 2) hdwbch s. v.

Harmlosigkeit ist doch wol da nicht zu suchen, wo ein solcher apparat kleinlicher mittelchen in bewegung gesetzt wird eine sache plausibel zu machen, die abseits der gewöhnlichen wirklichkeit verläuft. Apologetik, wie ihre robustere zwillingsschwester inquisition, wirken beim besten willen nie mit völlig reinen händen.

Aber wir haben in unserem abschnitt noch zwei weitere auffälligkeiten zur sprache zu bringen. Die erste ist die, dass Mt. die erfüllung von Hos. 11, 1 nicht hinter v. 21, sondern schon v. 15 angebracht hat. Das erstere wäre doch das natürliche gewesen. Er muss also einen grund gehabt haben sie schon dort anzufügen, wie er ihn auch 1, 22 hatte. Forschen wir aber nach diesem grunde, so kann sich nur der ergeben, dass, nachdem er unternommen die aus seiner quelle stammende erzählung alttestamentlich zu erhärten, er dies beim ersten schritt auf eigner bahn nicht unterlassen durfte, um diese ebenbürtig erscheinen zu lassen. Seiner absicht überall das auffällige göttlich sanctioniert sein zu lassen, 1, 22 die übernatürliche schwangerschaft, 2, 6 den providentiellen geburtsort, 2, 17 die grässliche bluttat, kam hierbei die selbstgewählte wunderbare rettung doppelt gelegen. Zwischen v. 21 und 22 war diese absicht um so weniger zu erreichen, als die rettung bereits vollzogen war und es überdies alsbald galt die letzte weissagung vorzuführen. Man sieht, der so harmlos scheinende evangelist weiss am geeigneten orte seine lichter aufzusetzen. Die andere auffälligkeit besteht darin, dass Joseph v. 22 die allgemeine weisung wird *εἰς τὰ μέρη Γαλιλαίας* sich zurückzuziehen, und er, dorthin gekommen, nach eigner wahl sich in Nazareth niederlässt, damit sich dadurch der name *Ναζωραῖος* erfülle. Für Nebe [1]) ist hier schneller rat geschafft, wenn er bemerkt: ‚durch eine wunderbare fügung gottes, nämlich durch die von Augustus angeordnete schätzung der ganzen welt, waren Joseph und Maria nach Bethlehem, der stadt Davids, in Judaea geführt worden, weil dort nach der weissagung des propheten Micha der könig Israels geboren werden sollte; durch eine ebenso wunderbare fügung gottes, nämlich dadurch, dass Joseph vor Archelaos sich fürchtete und Nazareth erwählte, wird gleichfalls wieder eine weissagung des A. T.s erfüllt. Wie die eltern aber an jene auf Bethlehem abzielende prophezeiung nicht dachten, so wussten sie auch um diese

1) ao. 388.

auf Nazareth hinweisende nichts; Joseph zog nicht hin, dass er erfülle, sondern er zog hin, dass erfüllt werde, ὅπως πληρώθῃ κτλ.'. Aber abgesehen davon, dass von einer solchen parallele hier nicht die rede sein kann, da Mt. nichts von der reise nach Bethlehem berichtet, so ist auch die wunderbare fügung gottes für Nazareth nur eine künstlich von diesem hergestellte. Stellt sie doch die consequenz der ebenso künstlichen weisung nach Galilaea dar, von der de Wette in seiner weise urteilt: ‚Dass nun hier wieder ein orakel nachhilft, da der engel es schon v. 20 hätte sagen können und (nach dem gesetze der sparsamkeit) sollen, liegt im geiste der sage, welche das wunderbare mit dem natürlichen in soweit mischt, dass eine dem natürlichen laufe entsprechende entwicklung der geschichte stattfinden kann. Joseph ging nach Galilaea, weil der dortige tetrarch nicht so grausam war'. Wir lassen nur der sage keinen raum, sondern machen Mt. verantwortlich für das, was er als wirkliche geschichte bietet. Wenn dieser darum Joseph sich in Nazareth ansiedeln lässt, ohne dass irgend welcher grund für die wahl gerade dieses ortes angegeben wird — selbst Gelpke [1]) muss bekennen: ‚dagegen bleibt es bei Mt. trotz aller höheren mahnungen und citate unklar, warum sich Josephus in Galilaea gerade zu Nazareth niederliess' — so nimmt sich das ὅπως κτλ. geradezu wie der zweck bei dieser wahl aus, jedenfalls empfindet man diese breviloquenz als das unvermögen des schriftstellers seiner erfindung eine befriedigende gestaltung zu geben. Kommt dazu noch, dass in bezug auf das citierte prophetenwort, mit Hieronymus bei Nebe [2]) zu reden, ‚omnes ecclesiastici viri quaerunt et non inveniunt, ubi scriptum sit' — nur Resch [3]) rät auf das christlich bearbeitete Jeremiasbuch, indem er die lesart διὰ τοῦ προφήτου für die allein richtige erklärt — so erfüllt sich das mass dieses unvermögens, und man greift mit händen den zweck aller dieser schweren und doch so unfruchtbaren mühe den zufälligen Bethlehemiten zum eigentlichen Nazarener umzustempeln. Darum, wenn irgendwo, so bemerkt man in v. 23 die stelle, wo die kindheitsgeschichte dem übrigen evangelium in jedem sinne **angeschweisst** ist.

Als ergebnis aus allen diesen einzelnen beobachtungen ist das folgende gesamtbild der untersuchung zu entwerfen. Der dar-

---

1) ao. 156. 2) ao. 389. 3) ao. 170.

stellung der kindheitsgeschichte Jesus' bei Mt. liegt, abzüglich des berichts über die flucht nach Aegypten, die rückkehr und die niederlassung in Nazareth, eine leitende quelle zu grunde. Der evangelist bedient sich ihrer, soweit sie seinem selbständigen zwecke entspricht, in der unverkennbaren absicht eine kindheitsgeschichte Jesus' in knappster form unter dem gesichtspunkte der in ihr erfüllten alttestamentlichen weissagung aus ihr herzustellen. Dadurch wird er einerseits ebensosehr zum conservator und apologeten dieser, wie er andrerseits als ihr epitomator und stillschweigender corrector erscheint. In den ersteren eigenschaften zeigt er sich so abhängig von seiner vorlage, dass er unbesehen selbst ihre fehler aufnimmt und sogar alttestamentliche citate nach ihr umformt, wo er sie nicht herbeizwingt, in den letzteren kürzt er bis zu gedankensprüngen und verändert unmerklich, bis er zuletzt seinen eignen weg geht, aber freilich dessen etappen nach ihrem formellen vorbilde gestaltet. Damit erschliesst sich eine quelle, die dem theologischen standpunkt des evangelisten verwant erscheint, aber nicht so verwant, dass sie nicht seiner legitimation und leisen umbildung bedürfte, und sich dabei von solchem ansehen erweist, dass er zu ihrer benutzung sich gezwungen sieht und nicht in offenen gegensatz zu ihr zu treten wagt. Also eine gewichtige, ausserkirchliche quelle.

2. Luc. 1, 5—2, 52.

Die vorgeschichte bei Lc. ist nicht minder tendenziös, wie die des Mt., nur in weitaus anderer art. Was Mt. auf dem wege angeblich erfüllter weissagung zu erreichen versucht hat, erstrebt Lc. auf dem einer ausgesucht künstlerischen composition. Dies gleich hier im eingang näher nachzuweisen ist zum unterschied von unserer behandlung des Mt. um deswillen angezeigt, dass so am schlagendsten sich sein weitaus anderer gebrauch einer oder, wie sich zeigen soll, derselben einen quelle begründen lässt.

Kunst, behaupten wir, offenbart schon das sprachkleid, in das Lc. seine erzählung gehüllt hat, so sehr auch dem entgegen J. Weiss [1]) behauptet: ‚Dass Lc. so gut „den alttestamentlichen

1) Meyer, krit. exeg. komm.[8] 291.

ton zu treffen" gewusst habe (Htzm.), würde ein bei diesem schriftsteller undenkbares raffinement voraussetzen'. Denn sagt derselbe vorher in übereinstimmung mit seinem vater [1]: ‚Der periodische, echt griechische stil der vorrede weicht einer einfachen hebraisierenden darstellungsweise', so ist die bekannte, auch von ihm angewante begründung dieses wechsels mit dem gebrauch einer judenchristlichen quelle um so unmöglicher, als die hebraisierende darstellungsweise nicht etwa zufällig, sondern wesentlich zu dem gebotenen inhalt gehört, wie dies schon in seiner weise Gelpke [2] erkannte, wenn er bemerkt: ‚Lc. gibt nicht etwa in bewusstlosem schlendrian oder aus bequemlichkeit die erzählungen so wieder, wie sie ihm gebracht wurden, sondern von der richtigen einsicht geleitet, dass nur diese einfache natürlichkeit der alttestamentlichen darstellungsweise dem geiste der erzählungen vollkommen entspreche'. Die behaupteten, hier und da durchblickenden lucanischen spracheigentümlichkeiten offenbaren nicht den verwerter, sondern den benutzer einer ihm fremden sprachweise, die er sich eben darum nicht völlig anzueignen vermochte.

Das wird um so unzweifelhafter, wenn wir unbefangen die darstellungsweise unseres schriftstellers prüfen. Schon Gelpke ist der überraschende parallelismus seiner erzählungen aufgefallen, und nur sein apologetischer standpunkt lässt ihn in den kritischen schlussbetrachtungen [3] sich selber in die zügel fallen mit der bezeichnenden retractation: ‚Mag es dabei dem leser hin und wieder geschienen haben, als hätten wir in dieser beziehung in den erzählungen mehr gefunden, als der verfasser hineinlegte, so kann dies in gewisser beziehung von uns zugestanden werden. Wir nehmen allerdings nicht an, dass nach einem langen nachgrübeln und absichtlich alle diese parallelen gebildet worden sind, halten aber dafür, dass sich aus der grundparallele mit Johannes und Christus, sobald der erzähler im stande war, die zu der ausführung derselben passenden erzählungen auszuwählen und anzuordnen, dieselben von selbst ergeben mussten'. Als ob ein solcher wunderbarer occasionalismus besser im stande wäre zu erklären, was einem gesunden kritischen sinne von selber in die augen springt. Es ist kein zweifel: nicht ein merkwürdiger zufall, sondern eine bis ins kleinste bewusste absicht hat sowol die grundparallele Jo-

1) Meyer, krit. exeg. komm.[7] 251. 2) ao. 174. 3) s. 167.

hannes und Christus geschaffen, als auch alle anderen parallen kunstvoll angegliedert. Konnte doch so vor allem, was Mt. versäumt hatte, am wirksamsten die taufgeschichte 3, 1—22 eingeleitet werden. Bei weitem erwünschter aber erschien es auf der folie des geringeren den höheren einzuführen, und nicht zum wenigsten darum, weil der wunderbar spätgeborene schon hier, wenn auch nur ideal apologetisch, der bodenbereiter für den übernatürlich gezeugten sein musste. Nach paralleler einleitung verläuft ebenso parallel die verheissung beider durch den engel, parallel die bestürzung der träger dieser, wie ihre gegenreden, parallel dort das verstummen, hier die gläubige unterwerfung. Darnach die parallele der beiden gesegneten mit der auszeichnenden huldigung für den kommenden grösseren. Alsdann die geburt, bei Johannes verherrlicht durch die freude der nachbarn und verwanten, bei Jesus durch den engel, die himmlische heerschar und die hirten. Die beschneidung und namengebung für den träger des neuen bundes bezeichnender weise nur nebensächlich berührt, für den letzten des alten bundes dagegen ausgezeichnet durch die wunderbare übereinstimmung von vater und mutter über den namen, das erschrockene erstaunen der nachbarn und anwohner des gebirgs Judaea's und das wunderbare wiederreden des Zacharias, aber dennoch mit der weissagung auf den kommenden gekrönt, dem Johannes nur wegbereiter sein soll. Und nun wird nur noch des letzteren wachstum und wüstenaufenthalt bis auf den tag seines öffentlichen auftretens summarisch berichtet, während der grössere in doppelparallele, zwar in ersterem ihm noch gleich oder nur ähnlich, ihn weitaus zu überragen beginnt. Nicht nur dass dessen darstellung im tempel mit übergehung der seinigen gedacht wird, so feiern ihn nun auch, wie vorher Elisabeth und Zacharias, Simeon und Hanna, und so ist der 12 jährige im tempel mit seiner selbstbezeugung bereits das prototyp dessen, was er sein wird vor dem grössten des alten bundes. Nehmen wir hinzu, dass diesem ganzen kunstvollen parallelismus noch drei lyrische ergüsse der gleichen kunstvollen art eingestreut sind, deren wörtliche überlieferung doch niemand behaupten wird, wenn er bedenkt, welch eine treue des gedächtnisses bei den ersten hörern sie voraussetzen würde, so wird sich nicht mehr leugnen lassen, dass an stelle simpler erzählung ein sie nachahmendes kunstwerk beabsichtigt, und dass diesem allein das ebenso künstlich hebraisierende sprach-

colorit angepasst war. Ein solches kunstwerk aber kann um seiner selber willen nicht eine frei erzeugte erste schöpfung sein, sondern setzt mit notwendigkeit eine vorlage voraus, aus der es sich bewusst entwickelt hat und zu der es, um seine existenzberechtigung zu begründen, in einen gewissen überbietenden gegensatz tritt. Und diese vorlage, das dürfen wir weiter folgern, kann nicht etwa ein einfacher bericht sein. Denn ein solches aufgebot von kunstmitteln tritt naturgemäss nur da in action, wo es sich um den wettbewerb mit einem ebenbürtigen handelt.

Vermögen wir doch mit sicherheit festzustellen, was Lc. als redactor seinem minderbürtigen concurrenten Mt. gegenüber zu leisten vermag. Man meint zwar die bekanntschaft des dritten evangelisten mit dem ersten in abrede stellen zu müssen, weil jener eine ganz andere vorgeschichte als dieser erzähle [1]), aber doch nur, weil man einerseits die ganz wesentlichen einheitsmomente beider unbeachtet lässt und andrerseits nicht in betracht zieht, dass sich die absicht des Lc. deutlich kund gibt anders erzählen zu wollen als Mt., nicht nur, wie Resch [2]) meint, um eine nachlese, sondern um eine andere, minder anfechtbare und dabei seinem heidenchristlichen standpunkt entsprechendere vorgeschichte zu liefern. Was die ersteren betrifft, so wird man nicht leugnen können, dass die von Resch [3]) nachgewiesene sprachliche verwantschaft zwischen beiden alle beachtung verdient, noch viel mehr aber wird zu erkennen sein, dass beiden die jungfrau Maria, die empfängnis durch heiligen geist, die ehe mit Joseph, dessen davidische abkunft, der geburtsort Bethlehem ohne angabe der deutlichen geburtsstätte und die natürliche geburt gemeinsam sind. Wenn dann Lc. seine eigne wege geht, indem er gleich von vornherein sich von Mt. durch die hereinziehung der kindheitsgeschichte des Johannes unterscheidet, so leuchtet doch wol ein, dass er damit, wie schon vorhin bemerkt, eine so viel bessere verbindung mit seinem übrigen evangelium erstrebte, das gleich dem des Mt. mit der geschichte des Johannes beginnt, und das bei diesem dürftig genug durch den *Ναζωραῖος* mit der vorgeschichte verbunden ist. Gerade diese letztere ungeschicklichkeit aber musste Lc. darauf führen Nazareth kurzweg zum wohnort Maria's und Joseph's zu machen, zumal es darauf ankam, die von

1) Jülicher, einl. ins N. T. 227. 2) ao. 24 f. 3) 26 f.

Mt. unterdrückte reise nach Bethlehem zu motivieren. Dass sodann Maria vor Joseph in den vordergrund tritt, war wiederum natürlich. Ist sie doch die trägerin der Jesusgeschichte und musste sie doch auch im gegensatze zu Mt. als Davidstochter bezeichnet werden, da der Messias nicht bloss als adoptiver, sondern als wirklicher Davidssohn erscheinen sollte. Wenn weiterhin Lc. in scene rückt, was Mt. verbergen zu müssen geglaubt hatte, und dass er unterdrückt, was Mt. als dessen ersatz bot, liegt es da nicht auf der hand, dass Lc. auch anstoss an dem so übel gewählten *εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου* nahm und aus rücksicht auf die ehre Maria's am platze fand einen schleier über die bedenklichkeiten Joseph's samt deren zurückweisung zu werfen. Denn, dass er sie hätte schildern müssen, wie J. Weiss [1]) fordert, gilt doch nur für den historiker, nicht für den dichter, für den auch gedankenstriche beredsam sind. Nicht minder verständlich erscheint es, dass er an die stelle der bloss angedeuteten die wirkliche geburt setzt. Aber dann ein völlig neues: die hirten statt der Magier? Wir denken auch hier hat ebensoviel kritischer als künstlerischer sinn des Lc. gewaltet. Die Magier, die schon Mt. so viel mühe gemacht, hat Lc. einfach in die hirten umgedichtet. War er nicht dazu genötigt? Musste nicht auch er das erscheinen der Magier so lange nach der geburt des neuen Judenkönigs samt dem unbezeugten kindermord anstössig finden? Und hatte nicht schon Mt. daran anstoss genommen, dass seine quelle sie sofort erscheinen liess? Eben deshalb durften die dem messiaskinde huldigenden nicht aus der ferne, sondern mussten aus nächster nähe noch in der gleichen nacht kommen. Aus den beobachtern des nachthimmels werden unschwer des nachts hütende hirten, der stern wird zum engel, und statt der andern sterne umgibt diesen das *πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου*, um nach ausgerichteter botschaft wieder *εἰς οὐρανόν* zurückzukehren. Statt der bedenklichen führung durch den stern aber ist den hirten das untrügliche *σημεῖον* des gewickelten kindes in der krippe gegeben. Dabei correspondiert sogar wörtlich die *χαρὰ μεγάλη* Mt. 2, 10 der Magier mit der der hirten Lc. 2, 10, wie sich ihr finden Mt. 2, 11 wenigstens ähnlich dem Lc. 2, 16 noch erweist. Fanden wir aber endlich, dass Mt. von seiner quelle verlassen und von

1) ao. 304 f.

einer nichts weniger als glänzenden phantasie beraten, die flucht nach Aegypten mit ihren folgen erfand, so werden wir begreifen, dass eine so viel reichere phantasie, verbunden mit so viel besonnenerem verstande, die darstellung im tempel und das juwel des 12 jährigen eben da zu schaffen vermochte.

Die so gezeichnete stellungnahme des Lc. zu Mt. hat uns aber nicht bloss dazu dienen sollen den höheren an dem niederen zu messen, um so einen massstab seiner stellung zu der von uns vorhin geforderten ebenbürtigen quelle zu gewinnen. Wir haben auf diesem wege vielmehr gleichzeitig die bestätigung der berechtigung unserer forderung erstrebt und implicite schon erworben. Denn wir haben bei dem vollzogenen vergleich zwei anhaltspunkte gewonnen, von denen aus wir im stande sind, den beweis zu erbringen, dass Lc. wirklich eine quelle und gar dieselbe benutzt hat, die Mt. zur verfügung stand.

Den ersten anhaltspunkt bietet das verhältnis der lucanischen erzählung von der verheissung h. geistes für die empfängnis zu dem berichte des Mt. von der schwangerschaft Maria's aus h. geiste. Haben wir nämlich seiner zeit geschlossen, dass letzterer eine quelle voraussetze, die von der empfängnis aus h. geiste erzählt, so haben wir nun ein recht zu behaupten, dass Lc. diesen teil der quelle für sich benutzt habe. Denn annehmen zu wollen, dass Lc. diese seine erzählung freischöpferisch aus der kurzen andeutung bei Mt. gestaltet habe, verbietet ihr zusammenhang mit der von Elisabeth, von der Mt. nichts ahnen lässt, dessen nicht zu gedenken, was beide erzählungen an sich nachher noch gegen eine lucanische erfindung aussagen sollen. Der andere anhaltspunkt ist in dem verhältnis der hirten zur Magiergeschichte gegeben. Die metamorphose der ersteren aus der letzteren war nicht möglich, wenn Lc. nicht aus der von Mt. benutzten quelle das von diesem verwischte auftreten der Magier zur zeit der geburt Jesus' vorgefunden hätte. Denn dies allein aus dem berichte des Mt. erschliessen zu sollen, würde Lc. zweifelsohne dieselben schwierigkeiten bereitet haben, die es, wie der augenschein lehrt, noch heute ohne den schimmer des lichtes der quelle hat.

Aber so war der umweg über Mt. zur quelle gar nicht nötig für Lc., und seine von uns nachgewiesenen beziehungen zu ersterem erwiesen sich als trügerische combinationen? Die nachgewiesene einheit beider zumal wäre lediglich das ergebnis des gebrauchs

derselben quelle? Nichts weniger. Was man auch alles beanstanden möge, gerade die gedachten einheitsmomente in ihrer merkwürdigen übereinstimmung bei ihrer eigentümlichen variation waren nicht möglich ohne kenntnis des Mt., zumal das letzte von ihnen, die natürliche geburt, der antidoketische protest beider gegen die gemeinsame quelle ist, wie wir von Mt. her wissen. Wir glauben also ein recht zu der gewichtigen behauptung zu haben: Lc. hat Mt. gekannt und mit ihm dieselbe quelle benutzt, und wir bedienen uns nunmehr dieses rechts, um im einzelnen den so ganz anderen gebrauch der letzteren bei unserem evangelisten nachzuweisen.

Da man mit sicherheit darauf schliessen kann, dass da am ehesten der gebrauch einer quelle sichtbar wird, wo der verf. nicht aus sich selber zu erklären ist, so sind wir befugt unsere aufmerksamkeit zuerst auf das verstummen des Zacharias zu richten. Man hat seither allein an dieser tatsache anstoss genommen. ‚Man wundert sich mit recht, sagt de Wette, über diese strafe, welche Abraham und Sara im gleichen falle (1 Mos. 15, 8 — denn obgleich gläubig (v. 6) verlangt Abr. doch einen erfahrungsbeweis, ist also ungläubig), ja im schlimmeren falle (1 Mos. 17, 17. 18, 12) nicht erfahren. Vgl. Strauss, l. J. 1, 132. 3a.'. Aber warum hat man sich nicht vielmehr über die einrede des Zacharias v. 18 gewundert, nachdem ihm doch der engel die erhörung seines gebets v. 13 verkündet hatte? Das bewusstsein davon hatte man doch reichlich. Denn Gelpke [1]) sagt schon: ‚Der gnadenverheissung des engels im tempel Jehovah's zu geweihter stunde, auf die man einem erguss der lebendigsten freude entgegengesehen hätte, weiss Zacharias nur die kalten, dem alten testamente abgeborgten worte *κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο;* (1 Mos. 15, 8, siehe jedoch v. 6) entgegen zu setzen'. Und ebenso bemerkt Nebe [2]): ‚Statt laut aufzujauchzen, zweifelt er, statt gott lob und ehre zu geben, begehrt er, dass ihm noch ein zeichen gegeben werde'. Nichts desto minder gibt er sich [3]) gleich seinen gesinnungsverwanten vorgängern, zuletzt noch B. Weiss [4]), die erdenklichste mühe *ἡ δέησίς σου* v. 13 nicht als das gebet um einen sohn, sondern als ein ‚allgemeines gebet' darzustellen, ‚da, wie nach v. 7 überhaupt nicht anzunehmen sei, dass der fromme

1) ao. 38. 2) ao. 68. 3) s. 43 ff.
4) krit. exeg. komm.[7] 255.

priester jetzt noch um kinder gebeten habe, er am wenigsten beim räuchern eine solche privatsache zum gegenstand seines gebets gemacht haben könne (B. Weiss)'. Aber wenn auch J. Weiss [1]) hierzu bemerkt: ‚Es ist fraglich, ob dem naiven erzähler diese reflexion zugetraut werden kann', so verrät nichts, dass er den erzähler mit sich selbst im widerspruche findet. Man will eben keinen widerspruch finden. Und doch ist es für jeden unbefangenen leser klar, dass der engel gar kein anderes gebet als das um einen nachkommen meinen kann, und dass dieses gar nicht ein eben gesprochenes oder gedachtes sein soll, da allein das volk v. 10 betend dargestellt wird, Zacharias aber nur als der das rauchopfer verrichtende v. 11 anzusehen ist. Sein gebet stellt vielmehr seinen wie oft schon gott geäusserten herzenswunsch nach nachkommen dar, dessen letztes echo in den worten Elisabeth's v. 25 ausklingt. Es kann deshalb nicht verhüllt werden, dass die ungläubige einrede v. 18 als eine auf grund des patriarchenvorbildes künstlich gemachte erscheint und den einzigen zweck hat das verstummen des Zacharias zu begründen. Ebenso aber ist klar, dass ihr widerspruch mit dem erfüllten gebet Lc. deshalb nicht in's bewusstsein trat, weil er ihm bei Abraham sanctioniert erschien. Kann nun unter keinen umständen angenommen werden, dass dieser selbstwiderspruch samt der ebenso widerspruchsvollen strafe des verstummens aus der quelle übernommen sei, da dieselbe in der freiheit ihrer erfindung nicht ebenso behindert sein musste, so bleibt nur übrig zu erkennen, dass die verstummung dort als blosses factum ohne nähere begründung erzählt war. Es wird das um so augenscheinlicher, als das verstummen den mittelpunkt der ganzen erzählung von Zacharias und Elisabeth bildet, die bis auf diesen völlig einheitlich und harmonisch verläuft. Das konnte doch nur geschehen, wenn Lc. dieses eine fremde stück auf eigner spule spann.

Den zweiten punkt, auf den sich unser augenmerk zu richten hat, bildet die geschichte Maria's 1, 26—38. Die bestimmtheit, mit der Nazareth v. 26 als ort der handlung genannt wird, lässt auf grund des vergleichs mit Mt. zuversichtlich schliessen, dass Lc. dabei ebenso selbständig verfährt, als Mt., die quelle also absichtlich von beiden verlassen wurde, oder, was

1) krit. exeg. komm.^{8} 295.

fraglicher erscheint, den ort unbezeichnet liess. Wenn sodann auch hier Maria als ἐμνηστευμένη v. 27 erscheint, so darf im blick auf das zu Mt. 1, 18 gesagte behauptet werden, dass es dieselbe bedeutung wie dort μνηστευθεῖσα haben muss, zumal von einer späteren verheiratung mit Joseph nicht die rede ist, Maria vielmehr 2, 5, wie wir sehen werden, als sein weib erscheint, ausserdem nur unter diesem gesichtspunkte ihre einrede v. 34 möglich wird, wie sich ebenfalls zeigen soll. Dass ἐκ οἴκου Δαυείδ auf die jungfrau, nicht auf Joseph oder gar beide geht, sollte im blick auf v. 32 und 69 nicht mehr geleugnet werden. Die beziehung auf Joseph wird doch ausdrücklich durch dessen ausführliche bezeichnung als Davididen und Bethlehemiten 2, 4 ausgeschlossen, und das für sie angerufene τὸ ὄνομα τῆς παρθένου statt αὐτῆς ist lediglich forderung des von Lc. ängstlich beobachteten hebraisierenden stils. Die beziehung auf Maria und Joseph aber streitet wider die grammatik. Da Lc. für seinen stammbaum 3, 23ff. nur Joseph als Davididen nötig hat, so darf man annehmen, dass die im berechtigten gegensatz zu Mt. gewählte davidische abkunft Maria's ihre anregung um so mehr aus der quelle empfangen hat, als sie im widerstreit zu der nachher zu beurteilenden verwantschaft mit Elisabeth v. 36 steht. Dass damit das ganze nationale Maria's gegeben ist, erscheint um so befremdlicher, als dasjenige von Zacharias und Elisabeth v. 6 so viel voller lautet. Da er hierin aber Mt. folgt, so ist nicht etwa zu schliessen, dass die quelle nicht mehr bot, wol aber, dass ihr mehr beiden unannehmbar erschien. Denn es ist doch wol undenkbar, dass die quelle nichts weiter über eine hauptperson ihrer erzählung gewusst haben sollte. Weiter ist auffällig, dass derselbe engel Gabriel v. 28 als εἰσελθὼν πρὸς αὐτήν bezeichnet wird, während v. 11 nur ὤφθη von ihm gesagt war. Die scene wird also ausdrücklich in's haus verlegt, während doch der ausschluss der öffentlichkeit sich von selber zu verstehen scheint. Nicht minder befremdlich muss der gruss des engels χαῖρε genannt werden, da er als bekanntlich unsemitisch wider die geschichtliche wahrheit ist. Das gleiche gilt von κεχαριτωμένη, da das hebräische kein part. ‚begnadigt' kennt, die Vulg. deshalb mit richtigem gefühle ‚gratia plena' und Luther ‚holdselig' nach ihr übersetzt. Es ist das um so bedeutsamer, als ὁ κύριος μετά σου hebräischen klang hat. Lc. hat sich also geirrt oder ist einer irrenden griechischen quelle

gefolgt. Weit bedenklicheres aber leistet er mit *ἡ δὲ ἐπὶ τῷ λόγῳ διεταράχθη* v. 29. Bei der engelerscheinung v. 12 hatte er berichtet: *καὶ ἐταράχθη Ζαχαρίας ἰδὼν καὶ φόβος ἔπεσεν ἐπ' αὐτόν*, und nachher 2, 9 heisst es von den hirten bei der gleichen erscheinung: *καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν*. Hier soll Maria bloss über das engelwort erschrecken. Natürlich hat das die abschreiber mit den auslegern in nicht geringe verlegenheit gebracht, wie eine lehrreiche blütenlese der besserungen jener und der deutungen dieser bei Nebe [1]) dartut, der wir noch Gelpke [2]) anreihen können; aber wenn der erstere apologet seiner wunderlichen deutung das freimütige bekenntnis vorausschicken muss: ‚Ich gestehe offen, dass ich es viel natürlicher fände, wenn Maria nicht über den vernommenen gruss, sondern über den geschauten engel sich verwunderte', so weiss man auch, welcher wert allen diesen besserungen und deutungsversuchen zukommt. Es erleidet keinen zweifel: die nicht wie Zacharias und die hirten vor dem engel erschreckende Maria ist mit solchem anblick vertraut, und da Lc. davon vorher nichts gesagt hat, so sind wir berechtigt diese unvermutete tatsache der quelle gutzuschreiben, die davon geredet haben musste und die Lc. hier in dem grade beeinflusste, dass er sich nicht einmal bewusst ward durch vorbringen von unvorbereitetem auffällig zu werden. Warum aber Maria über das wort erschrickt? Jedenfalls trägt die gangbare auslegung nichts zur erklärung bei. Denn der gruss hat an sich nichts erschreckendes und erst recht nicht, wenn man *καὶ διελογίζετο ποταπὸς ὁ ἀσπασμὸς οὗτος* mit ‚und sann darüber nach, was das für ein gruss sei' übersetzt. Denn wie könnte die bedeutung des grusses ein *διαταράσσεσθαι*, d. h. die verstärkung des simplex *ταράσσεσθαι* herbei führen, das wir aus v. 12 und Mt. 2, 3 kennen? *Ποταπός* kann also nur seine ursprüngliche bedeutung ‚von wannen', ‚von woher' hier haben sollen. Der nie von ihr früher gehörte gruss lässt sie erschrecken und deshalb überlegen, woher er stamme, d. h. wessen botschaft er bringe. Aber auch dann ist die sache nicht so ausgedrückt, dass sie ein klares bild der situation gibt. Wir sind deshalb darauf gewiesen anzunehmen, dass eine abweichung von der quelle Lc. in diese halbklare lage gebracht habe, und dass er das ganze nur setzt, um das wichtige folgende

---

1) ao. 94. 2) ao. 43f.

zu motivieren, vor allem das μὴ φοβοῦ v. 30. Durch die quelle selber klaren blicks in die situation merkte er offenbar nicht, wie viel er durch seine änderung dem mit ihr unbekannten leser das verständnis seiner darstellung erschwert habe. Von dem nun folgenden v. 30—33 wird man um so eher behaupten dürfen, dass es Lc. eigenstes werk ist, als mit Gelpke [1]) zu reden, diese verheissung des messias ‚zwar etwas kürzer als die vorige, doch in ihren wesentlichen bestimmungen ein treues seitenstück zur verheissung an Zacharias bildet'. Es ergibt sich aber auch daraus, dass die darstellung völlig durchsichtig ist und keinerlei anstösse bietet. Gewissermassen eine reproduction der von Mt. 1, 23 angezogenen Jesaiasstelle, unterscheidet sie sich wesentlich von der messiasbeschreibung des ersten evangelisten dadurch, dass sie judenchristlicher als dieser den kommenden messias zeichnet. Stoff zur erörterung gibt erst wieder v. 34. Durchaus berechtigt erscheint die bemerkung Holtzmann's [2]) zu dieser stelle: ‚Die antwort Maria's v. 34 ist insofern beanstandbar, als sie ja verlobt — [wir sagen freilich nominell verheiratet] — ist und sonach die verheissung des engels nur auf die erste frucht ihrer bevorstehenden ehe beziehen konnte, also begreiflich finden musste .... Was sie sagt, ist bereits vom standpunkt der v. 35 in aller form entwickelten theorie von der übernatürlichen entstehung des gottessohnes ausgesprochen'. ‚Denn, bemerkt J. Weiss [3]) im gegensatz zu B. Weiss [4]) richtig, dass sie die verheissung als eine bald, noch vor ihrer heirat zu erfüllende, hätte verstehen müssen, kann man doch nicht sagen', da nichts in der engelverheissung dazu auffordert. Es muss aber doch gefragt werden, wie kam Lc. zu dieser verfehlung? Da begreift es sich doch wol, dass die uns aus Mt. bekannte scheinehe mit Joseph diesen in seinen gedanken so sehr zurücktreten liess, als er überhaupt für seine darstellung geflissentlich in den hintergrund trat und zur zeit der engelverkündigung nach Mt. bzw. der quelle ausserdem ortsabwesend war, also ideell nicht in betracht kam. Aber hierzu tritt noch ein anderes. Es ist ersichtlich, dass die vorhin wahrgenommene abweichung von der quelle sich hier fortsetzt und den verf. zwingt, auf eigne hand die dort gebotene lösung des problems der em-

1) ao. 44. 2) handcomm. 1, 31. 3) ao. 302.
4) ao. 262.

pfängnis zu versuchen. Denn hat schon Mt., wie nun klar werden möchte, den ganzen vorgang unterdrückt, weil er seiner anschauungsweise nicht homogen war, und sich auf das vollendete factum der empfängnis beschränkt, so wird er auch für Lc. nicht en bloc annehmbar gewesen sein, vielmehr die notwendigkeit vorgelegen haben ihn auf eigne weise zu behandeln. Solche eigenmächtige behandlungen fremden stoffes aber rächen sich immer. Sie zerstören den einheitlichen gang und zwingen, wie hier, zu unvermittelten übergängen. Muss man in unserem worte aber gar, wie es nötig scheint, eine parallele zu dem des Zacharias v. 18 erblicken, so tritt der folgen wegen die darstellung des verf.'s in ein noch viel übleres licht. Denn ist Euthymios berechtigt zu sagen: *ἠπίστησε μὲν οὖν καὶ αὔτη, καθάπερ ὁ Ζαχαρίας*, so zeigt die verschiedenheit ihrer behandlung durch den engel eine so auffällig sinnlose willkür, dass beide einreden sich umsomehr als verlegenheitserfindungen zur motivierung anders oder gar nicht begründeter tatsachen der vorlage ausweisen. Für unseren vers hier wenigstens die ehre des Lc. mit Hillmann [1]) durch eine zweite taktlos einschiebende hand retten zu wollen, verbietet ausser allem andern der deutliche parallelismus. Nicht minder aber als die frage Maria's gibt die antwort des engels v. 35—37 zu mannigfachen bedenken anlass. Es versteht sich ja von selbst, dass die Maria gewährte antwort auf ihre frage schon der decenz, geschweige der sache wegen, verhüllt sein muss, aber dass diese verhüllung sich in der vorliegenden gestalt darstellen werde, ist, wie schon die vielen erklärungsversuche bezeugen, wider alles erwarten und zugleich wider alle regel. Denn muss man notgedrungen *πνεῦμα ἅγιον* und *δύναμις ὑψίστου* mit *ἐπέρχεσθαι* und *ἐπισκιάζειν* für synonyme begriffe halten, so verstösst es gegen allen brauch, dass ein klarer, bildloser begriff durch ein unklares bild verdeutlicht werden soll; das umgekehrte wäre eher am platze gewesen. Es liegt deshalb umsomehr die vermutung nahe, dass dieses bild aus der quelle eingang gefunden hat, als auch der folgende satz mit *διό* im grunde nicht in den rahmen der Maria zu machenden enthüllungen passt. Das geht auch schon daraus hervor, dass, nachdem bereits v. 31 der *υἱός* genannt war, hier noch einmal

---

1) die kindheitsgeschichte Jesu nach Lc., jahrb. d. protest. theol. 1891. 224f.

der embryo (τὸ γεννώμενον) nachhinkt. Anders freilich läge die sache, wenn hier wieder die zweite hand Hillmann's mit ihrer interpolation im spiele sein sollte. V. 34f. wäre, wie auch J. Weiss [1]) annimmt, die parallele zu v. 31—33. Dort die natürliche, hier die übernatürliche sohnschaft. Aber bedurfte es für ersteren eine jungfrau als mutter, und steht denn dieser wirklich im texte? Gründet sich die bezeichnung ‚sohn des höchsten' auf seine theokratische ‚grösse' [2]), warum wird Johannes nicht auch so genannt, da doch ebenso von ihm ἔσται γὰρ μέγας v. 15 gesagt ist. Der interpolation ist also doch wol die nicht allzuglücklich ausgefallene herübernahme aus der quelle vorzuziehen. Bot doch dieser schleppende satz, wie man ihn auch übersetze, wenigstens den vorteil, υἱὸς ὑψίστου v. 32 zu begründen, wenn nicht noch ein anderer, hier nicht erkennbarer punkt vorlag. Wie sehr aber überhaupt die quelle ihren einfluss geübt haben muss, das beweist, dass die in den weitaus meisten fällen feminine רוּחַ, wie bei Mt., zum männlichen erzeuger gemacht ist. Diese nicht erst von uns erkannte tatsache ist um so auffälliger, als wir eine hebraisierende vorlage voraussetzen müssen, also nur aus dieser ihre aufklärung erhoffen können. Dafür sind v. 36 und 37 um so gewisser auf Lc. rechnung zu setzen. Denn es ist immer ein anzeichen zweiter hand, wo, wie hier, ein wunder plausibeler gemacht werden soll. Die wunderbar noch in vorgerücktem alter schwanger gewordene Elisabeth muss als exempel für die so viel wunderbarere übernatürliche empfängnis Maria's dienen, verstärkt durch das nur gering variierte wort für Sarah, Gen. 18, 14. Nicht minder werden hier zwei verzahnungen für die folgende geschichte angebracht, um deren auffälligkeit, die selbst Gelpke [3]) nicht ganz übersieht, nach kräften zu mildern. Die eine aber, dass Elisabeth συγγενίς Maria's sein soll, ist selber so auffällig, dass sie als unbesehenes stück aus der quelle übernommen sein muss. Denn wird Elisabeth v. 5 als eine ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρών dargestellt, so kann sie unmöglich der Davidstochter Maria verwant sein, und es gereicht Lc. zu keiner entlastung, dass diese um deswillen in späterer zeit zur Levitin gemacht worden ist, wie die quellen bei Keim [4]) und bei Hillmann [5]) ausweisen,

---

1) ao. 303. 2) J. Weiss ebenda. 3) ao. 49.
4) gesch. Jesu v. Nazara 1, 334. 5) ao. 215 u. 252f.

nur dass bei letzterem der irrtum unterläuft, dass auch das Protev. Maria eine Levitin sein lasse. Die andere verzahnung betrifft den 6. monat der schwangerschaft Elisabeth's, in dem nach dem schwangerschaftskalender die fruchtbewegung im gange ist, also das v. 41 und 44 erzählte wunder mildert. Wundern aber darf man sich weiter v. 38 *ἡ δούλη κυρίου* noch von niemand beanstandet gesehen zu haben. Denn bekanntlich stellt diese phrase den hebraismus des devoten ausdrucks für das weibliche ‚ich' dar, wie v. 48 und 1 Sam. 1, 11. 16. 25, 24. 2 Sam. 14, 15, und kann als solcher nur, nicht als praedicatsbegriff, mit dem bestimmten artikel stehen. Hier dagegen soll es ausdrücklich heissen: ‚siehe, ich bin die dienerin des herrn'. Das bedeutet ein fallen aus der so ängstlich beobachteten hebraisierenden redeweise und verrät um so mehr den gebrauch der selber hier irrenden quelle, als es Lc. aus sich ein leichtes sein musste einen entsprechenderen ausdruck für die ergebenheit Maria's in den willen des herrn zu finden. Auffallend müssen wir es endlich nennen, dass Lc. so geflissentlich *καὶ ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτῆς ὁ ἄγγελος* schreibt, während er es bei Zacharias v. 20 unterlassen hat des weggangs des engels zu gedenken. Diese praecision ist augenscheinlich absicht. Denn dort war es ein mann, hier ist es eine jungfrau, die engelbotschaft erhält. Kam es auf den blossen abschluss der erzählung an, so war er dort ebenso nötig als hier. Diese cautel muss ihm hier aber notwendig erschienen sein.

Den dritten anhalt gewährt unserer kritik der besuch Maria's bei Elisabeth, der sofort von v. 39—56 folgt. Wir müssen ihn schon von vornherein für ein stück der quelle halten, weil er genau genommen nicht in den rahmen des lucanischen berichtes passt. Denn dieser gilt, wie der des Mt., in erster linie dem sohne, nicht der mutter, die hier in so viel höherer weise als durch den engelgruss glorificiert wird, dass man mit grösserem rechte als dort gleich Holtzmann vom beginne der ‚Mariologie' reden könnte. Und wenn auch die parallele zwischen Maria und Elisabeth, wie wir sahen, in den übrigen parallelismus des Lc. passt, wir dürfen dreist behaupten: sie ist ihm angepasst. Denn diese grellbeleuchtete person Maria's steht in keinem verhältnis zu der alsbald in's dunkel gerückten späteren, und gedenkt man des auftritts Lc. 11, 27f. mit dem ‚makarismus der Mariologie' [1]), so

1) Holtzmann, hdcomm. 1, 140.

will eine solche hervorhebung noch viel mehr als widerspruch erscheinen. Werden wir also von hier aus schliessen müssen, dass die quelle in höherem masse Maria bedacht haben muss, als Lc. und Mt. es tun, wie wir das schon früher daraus abnahmen, dass beide nichts von dem vorleben Maria's berichten, so wird es uns anderseits klar werden, dass Lc. dieses stück der vorlage nur aufnahm, weil es ausser der parallele von Johannes und Jesus auch die förderte, die wir im verlaufe noch kennen lernen werden. Dass aber Lc. auch hierbei sich seiner redactionstätigkeit nicht begeben habe, gibt sich ebenfalls zu erkennen. Es muss auffallen, dass Maria eine erste reise nach Judaea d. h. ungefähr 3 tagereisen ganz allein macht, sodann dass sie v. 39, da doch *ἐν ἡμέραις ταύταις* nach Holtzmann's richtiger bemerkung ‚sofortigen aufbruch ausschliesst', gleichwol *μετὰ σπουδῆς* aufbricht. Noch mehr befremdet das reiseziel: *εἰς πόλιν Ἰούδα*, das trotz aller deutungsversuche nichts anders, als eine unbestimmte stadt im gebirge Juda v. 65 bedeuten kann. Dies nimmt sich dann um so seltsamer aus, als Lc. v. 5 so genau die herkunft ihrer beiden priesterlichen bewohner kennt. Derlei inconsequenzen stammen nicht aus einer quelle, die man argwöhnisch mustert und meistert, sondern aus der eignen übereilung. Desgleichen kündigt sich v. 41 deutlich als vorbereitung auf das wort Elisabeth's v. 44 an, d. h. als eine ebensolche wundermilderung, wie die erfüllung Elisabeth's mit h. geiste. Beides musste der naivere wunderbericht der quelle verschmäht haben. Auch die *κραυγὴ μεγαλὴ* v. 42 erscheint nicht harmlos, weil sie übertrieben ist, und von den drei ersten sätzen der rede Elisabeth's darf mit bestimmtheit behauptet werden, dass sie ein nicht zusammengehöriges conglomerat bilden, der letzte ausserdem noch ein völlig unbegründetes *ἵνα* enthält. Denn zeigt schon die verbindung der zwei ersten sätze mit dem dritten eine stilistische härte, sofern disparate sätze durch ein blosses *καί* verbunden werden, so widerstrebt auch ihr inhalt einer solchen verbindung. Zwischen der gepriesenen unter den weibern, der gepriesenen leibesfrucht und der ‚mutter meines herrn' ist keine ideenverbindung. Die letztere allein wird als solche begründet v. 44 durch die huldigung des embryonischen vorläufers. Demnach ist die letztere allein am platze, und schon deswegen, weil es allein der situation entspricht, dass Elisabeth die eintretende Maria mit dieser frage tiefster ehrerbietung empfängt, nicht

aber sie zuvor und mit ihrer leibesfrucht preist. Wie sich aber darum diese frage als quellenwort kundgibt, so muss auch von dem ersten satze gesagt werden, dass er ebenso der quelle, nur von einem andern orte her entstammt. Denn er passt nicht zu dem von der gepriesenen leibesfrucht. Dieser ist ihr vielmehr nur nachgebildet, wenn er auch, wie Holtzmann meint, an Deut. 28, 4 erinnern sollte. Wird doch Maria nur zur gepriesenen unter den weibern, weil sie die trägerin dieser gepriesenen leibesbürde ist. Eine umstellung wäre schon eher gerechtfertigt gewesen, und noch eher hätte sich die alleinsetzung der leibesfrucht mit der folgenden ‚mutter meines herrn' vertragen, während so schon die coordination von mutter und sohn bedenklich erscheint. Gleichwol wurde augenscheinlich beides gewählt, weil es dem leser zuviel zugemutet schien ‚die mutter meines herrn' sofort zu fassen, wenn nicht mutter und sohn voraus genannt waren. In v. 44 wird die umständlichkeit der beschreibung sich als retouche eines kürzeren berichtes anzeigen, jedenfalls ist *ἐν ἀγαλλιάσει* übertreibung, während der ganze v. 45 als unverkennbare apologie der zweifelnden Maria v. 34 erscheint, also wiederum Lc. zuzurechnen sein wird. Ganz aber gehört diesem das nun folgende sog. Magnificat v. 46—55 zu, nur hat es nicht unter dem namen Maria's, sondern dem Elisabeth's zu laufen. Was zunächst das letztere betrifft, so sind wir dabei trotz der mehr als 1000jährigen gegenteiligen annahme in gutem rechte. Denn wir dürfen uns vor allem auf die handschriftliche tatsache stützen, dass cod. Voss. zu Iren. adv. haer. 4, 7 Orig. 3, 940 nach der übersetzung des Hieronymus und die hss. a b l*[1]) an stelle von *Μαριάμ* aller andern hss. *Ἐλισάβετ* lesen, wenn schon der gleiche cod. Voss. 3, 10, 2 bei citierung der gleichen Lc.stelle ‚Maria' liest und Stieren[2]) zu der erst genannten stelle glaubt bemerken zu müssen: ‚in cod. Voss. hic perperam scriptum est Helisabeth'. Die verwechslung konnte nur dadurch entstehen, dass man, weil Elisabeth soeben zu reden aufgehört, *καὶ εἶπεν* mit Maria verbinden zu müssen meinte. Aber nicht nur, dass dann statt des *καί* ein *δέ* besser am platze gewesen wäre, und dass ein wiederholtes *εἶπεν* für dieselbe person wenigstens im A. T. nicht zu den seltenheiten gehört, wie z. b. die von Lc. benutzte geschichte des Abraham Gen. 15, 3 und

1) vgl. Tischendorf. 2) 1, 578.

17, 17. 18 beweist, so hat man auch übersehen, dass es nach dem angeblichen psalme Maria's v. 56 heisst: ἔμεινεν δὲ Μαριάμ und unmittelbar danach: σὺν αὐτῇ. Das letztere konnte doch in keinem falle stehen, wenn Maria eben ihren lobgesang vollendet gehabt hätte. Es musste dann heissen: σὺν Ἐλισάβετ. So ist diese die zuletzt redende und wird sachgemäss mit σὺν αὐτῇ bedacht. Aber auch abgesehen von diesen nicht gering zu achtenden äusseren gründen, ist das durchschlagende doch dies, dass Maria den vorliegenden hymnos gar nicht gesprochen haben kann. Wir wollen keinen wert darauf legen, dass es immer ein kriterion für eine verdächtige stelle ist, wenn sich, wie hier, so reichlich apologetische künste an ihr versuchen. Wir unterlassen es auch mit Strauss [1]) zu betonen, ‚dass eine unmittelbar aus der göttlichen quelle der begeisterung geflossene rede nicht origineller ausgefallen ist, sondern so stark mit reminiscenzen aus dem A. T., namentlich aus dem unter verwandten umständen gesprochenen lobgesange der mutter Samuel's (1 Sam. 2), besetzt sich zeigt'. Zudem wäre dies nur ein argument für ältere, noch nicht historische auslegungsweise. Ebenso wenig wiederholen wir, was Hillmann [2]) zu gunsten seiner behauptung von einem späteren einschub so gründlich zur charakterisierung des inhalts dieses hymnos beigebracht hat. Von allen den seither erhobenen einsprüchen gegen den lobgesang eignen wir uns vielmehr nur den an, dass sein ganzer tenor nichts von dem enthält, was Maria in solcher situation hätte sprechen können. Er berichtet nur allgemeines und bekanntes, und wo ein specielles, persönliches zum ausdruck kommt, — das ist unser zweites — kann es nicht auf Maria gedeutet werden. Von deren ταπείνωσις v. 48 verlautet im vorangegangenen kein sterbenswort, wol aber von derjenigen Elisabeth's. Denn v. 25 steht ausdrücklich von den ἡμέραις αἷς ἐπεῖδεν ἀφελεῖν τὸ ὄνειδός μου ἐν ἀνθρώποις. Ihre erniedrigung seither war ihre unfruchtbarkeit nach jüdischen begriffen. Dass ihr diese auf so ungewöhnliche weise noch in hohem alter abgenommen wird, macht sie zum gegenstande der seligpreisung für alle geschlechter. Und nur in diesem sinne gewinnt der sonst so allgemein gehaltene lobgesang die für die lage entsprechende bedeutung, dass er den ausdruck eines von der seitherigen schmach entlasteten frauengemütes darstellen soll. Die

1) leben Jesu [4] 1, 222. 2) ao. 197 und 206.

sache ist um so klarer, als nicht nur die deutlichste correspondenz zwischen ἐπεῖδεν v. 25 und ἐπέβλεψεν v. 48 besteht, sondern auch, wie ἠγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου v. 47 die deutliche rückbeziehung auf die heimliche freude beim gefühle des andern noch verborgenen schwangerseins v. 25 darstellt, das ἀπὸ τοῦ νῦν v. 48 die jetzige sichtbarkeit desselben für alle und deren seligpreisen bedingt, also nicht einmal von Maria gesagt werden kann, wenn man sich nicht mit Resch [1]) dazu verstehen will, dass νῦν ‚nicht notwendiger weise den gegenwärtigen engbegrenzten augenblick, sondern, wie man aus jedem lexikon ersehen kann, auch den ganzen gegenwärtigen zeitraum bezeichnet'. Kann aber Maria den lobgesang nicht gesprochen haben, so ist zum dritten zu behaupten, dass dies auch ausserhalb der absicht des evangelisten lag. Abschreiber und ausleger haben verkannt, dass die stumme rolle, die Maria nach dem grusse zugeteilt war, ein postulat der lucanischen darstellung bildet. Es ist ja freilich unnatürlich, dass Maria nach der begeisterten kundgebung Elisabeth's stumm bleiben soll; aber vergleichen wir ihr nachheriges nicht minder unnatürliches verhalten, so enthüllt sich uns eine deutliche klimax. Wir sind ja nicht die ersten, die anstoss daran nehmen, dass es nach der huldigung der hirten 2, 19 von Maria heisst: ‚Maria aber bewahrte alle diese dinge nachdenkend in ihrem herzen' [2]), dass nach den worten Simeon's 2, 33 gesagt wird: ‚Und sein vater und seine mutter waren verwundert über das, was von ihm gesagt ward' [3]), und dass nach dem denkwürdigen worte des 12jährigen 2, 50 steht: ‚Und sie verstanden das wort nicht, das er zu ihnen sprach' [4]). Reihen wir aber nun stummsein, überlegen, verwunderung und nichtverstehen an einander, so gewahren wir den wolbedachten stufengang, der die stellung zuerst Maria's und dann mit ihr Joseph's zu der übernatürlichen herkunft des sohnes darzutun berufen ist. Wie durch einen trunk aus der Lethe ist alles bewusstsein von dem vorangegangenen wunder verschwunden und die nachherige natürliche geschichte vorbereitet. Und da sollte man nicht von einem plane reden dürfen? Wir sehen es ja vor unsern augen, wie damit das pergament der kindheitsgeschichte an seinem ende regelrecht schief

---

1) ao. 105. 2) Weizsäcker, das N. T.[3] Freib. 1888.
3) ders. 4) ders.

abgedünnt wird, um es dem älteren evangeliumspergamente unmerkbar vorzukleben und mit ihm auf eine anscheinend unteilbare fläche zu bringen. Das gotteswunder mündet schliesslich in der natürlichen elternschaft Maria's und Joseph's für Jesus, und das auf Joseph gestellte geschlechtsregister kann 3, 23 anscheinend unbefangen mit seinem ὢν υἱὸς, ὡς ἐνομίζετο, Ἰωσήφ anheben. Muss aber Maria unter solchen umständen stumm sein, so hat dafür — das ist unser viertes und letztes — Elisabeth um so mehr zu reden. Denn seiner parallelen anordnung gemäss muss Lc. Elisabeth's lobgesang mit dem ihres gatten v. 68—79 correspondieren lassen, wie derjenige Simeon's 2, 29—32 dem nur angedeuteten der Anna v. 38 entspricht; so kündet sich diese auch dadurch an, dass die sprecher dieser gesänge vom h. geiste erfüllt sind, so Elisabeth v. 41, so Zacharias v. 67, so Simeon 2, 27 und Anna wird προφῆτις 2, 36 genannt. Das fühlt J. Weiss [1]) dunkel, wenn er dem angeblichen ‚lobgesang der Maria' das wort widmet: ‚Beachtenswert ist, dass von einer pneumatischen erregung der Maria nichts erzählt ist'. Die correspondenz der lobgesänge der beiden ehegatten wird übrigens auch dadurch gesichert, dass das finale desjenigen Elisabeth's den grundstock zu dem des Zacharias liefert. Nicht die trägerin, sondern die empfänger des heils sollen dessen dankbare feierer sein, und kunstvoll, wie ein weib begonnen, endet ein weib die feier, mitten inne stehen die beiden männer Zacharias und Simeon. Kein zweifel: wie sich in dieser kunstvollen stellung der redactor offenbart, so stellen diese stücke auch seine erfindung dar, wie wir denn schon Simeon und Anna den erfindungen des Mt. gegenüber feststellen konnten. Dennoch wird, wie das erzählende stück des abschnitts zu anfang, so auch das ende v. 56 der quelle entnommen, wenigstens was ὡς μῆνας τρεῖς betrifft. Denn diese zeitdauer ist durch nichts aus der geschichte selber gefordert, es sei denn, dass Lc. unpassend fand die mutter des messias bei der geburt seines vorläufers assistieren zu lassen, aber warum dann gerade bis ungefähr zu dieser zeit?

Ehe wir weiter gehen, ist hier nun aber der ort noch einmal zurückzukommen auf die oben nur angedeutete stellung des Lc. zu Mt. wegen der von ersterem hier übergangenen geschichte des

1) ao. 308.

zweifels Joseph's, da wir nun erst in der lage sind, diese übergehung voll würdigen und damit gleichzeitig die stellung des Lc. zur quelle beurteilen zu können. Wir überschauen nunmehr nämlich vor allem die parallele ordnung des verf.'s soweit, dass zu erkennen ist, wie es in ihr an jedem raum zur unterbringung für diese erzählung gebricht. Es fand sich für sie keine parallele zur Johannesgeschichte, auf die nun einmal die Jesusgeschichte in der bereits im eingang geschilderten absicht zugeschnitten ist. Aber mehr noch: der ganze gedankengang widerstrebt der aufnahme dieser episode. Mussten wir bereits erkennen, dass der besuch Maria's bei Elisabeth streng genommen nicht in den übrigen bericht des Lc. passt, sofern er Maria eine glorie verleiht, die ihrer bedeutung in diesem nicht entspricht, so werden wir nunmehr verstehen, dass er dieser erzählung nicht sowol wegen ihres zusammenhanges mit der vorangegangenen, als deswegen aufnahme gewährte, weil sie ihn des berichtes über Joseph's zweifel enthob und gleichwol den inhalt desselben, die rechtfertigung Maria's, in ihrer art ersetzte. Dieses berichtes aber wollte er offenbar nicht bloss deshalb enthoben sein, weil er die ehre Maria's nicht in frage gestellt sehen mochte, sondern mehr noch darum, dass ihm die abermalige nennung des h. geistes erspart blieb. So sehr er nämlich auch die zeugung aus heiligem geiste vertritt, so sehr müssen wir ihm abfühlen, dass es ihm mit der einmaligen betonung mehr als genug ist. Denn haben wir v. 36. 37 als brennpunkt des ganzen vergleichs zwischen Maria und Elisabeth, wie als ziel der einbettung der Jesus- in die Johannesgeschichte kennen gelernt, und haben wir damit erkannt, dass das hohe naturwunder der zeugenden betagten unfruchtbarkeit die folie für das wirkliche wunder der zeugung im jungfräulichen schosse abgeben soll, so gehen wir auch nicht fehl in der annahme, dass hier eine rationalisierende, gewissermassen natürliche wunderdeutung versucht ist. Dieses wunder ist kunstvoll zufällig in jenes eingesprengt, wie der stärker gefärbte rötel in den minder roten sandstein. Aber beide sind naturverwante, dieselbe eisenschüssigkeit hat sie gefärbt. Denn auch das hohe naturwunder ist nur so hoch, weil dieselbe hohe hand, die das wirkliche wunder gewirkt, mit unmittelbarem eingriff in die natur es geschaffen hat. Soll nun die herniederbeugung in's natürliche, der wir die ganze folgende geschichte gewidmet sehen, nicht gestört werden, so war ein abermaliges zurück-

kommen auf den h. geist untunlich. Die abfindung Joseph's mit dem geschehenen durfte dem leser um so mehr überlassen werden, als durch dessen rückung in den hintergrund angedeutet war, dass er um des wichtigeren übrigen willen leer ausgehen müsse. Damit ist aber zugleich, wie wir andeuteten, eine bedeutsame negative position zur quelle gegeben, die diese Josephsgeschichte enthielt. Wie uns Lc. auf der einen seite über Mt. hinaus einen blick in ihren reicheren inhalt tun lässt, so beweist er uns durch diese auslassung, dass er sie nach seinem gutdünken benutzt, dass sie ihm demnach nicht von massgebender bedeutung erscheint, mithin haeretischen characters sein muss, aber von einem ansehen, dem es sich lohnte in noch ganz anderer weise, als Mt. getan, den rang abzulaufen durch selbständige bearbeitung der aus ihr vorsichtig ausgelesenen teile in einem ihr entgegengesetzten sinne.

In welch energischer weise dies geschieht, beweist der vierte anhaltspunkt, den seine darstellung in der geburtsgeschichte Jesus' an deren ende unserer kritik bietet. Zunächst hat uns ihr anfang zu beschäftigen. Die unbefangene auslegung hat längst den eingang der geburtsgeschichte 2, 1. 2 für ungeschichtlich erklärt. Uns liegt es deshalb nur ob für unsern zweck dem grunde nachzuforschen, der Lc. zu einer solchen ungeschichtlichkeit veranlassen konnte. Wir finden, dass der evangelist von seinem versprechen 1, 3 *ἀκριβῶς* zu schreiben reichlich in der ganzen vorgeschichte gebrauch gemacht hat. Er setzt gleich an den kopf derselben 1, 5 die zeitbestimmung *ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως τῆς Ἰουδαίας*, weiss genau, dass Zacharias *ἐξ ἐφημερίας Ἀβιά* und Elisabeth *ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρών* ist, spricht genau vom 8. tage der beschneidung für Johannes 1, 59 und für Jesus 2, 21, von den erfüllten tagen der reinigung 2, 22 und dem 12. jahre Jesus' 2, 42, kennt Simeon 2, 25 f. genau, weiss genau, dass Anna 2, 36 *θυγάτηρ Φανουὴλ ἐκ φύλης Ἀσήρ* ist, dass sie 7 jahre verheiratet war und nun 84, d. h. 7×12 jahre alt ist. Sehen wir nun, dass dies alles in anpassung an die geschichtliche genauigkeit im eingang seines eigentlichen evangeliums 3, 1. 2 geschieht, so begreifen wir auch, dass ihm eine genaue zeitangabe für die geburt Jesus' anliegen musste. Es ist deshalb aber auch offenbar, dass er diese zeitangabe nicht aus der quelle schöpfte, wie nicht minder, dass ihn die quelle zu ihr veranlasste. Dieselbe bot ihm, wie

dies auch J. Weiss [1]) ‚nicht unwahrscheinlich' findet, die bedenkliche ἀπογραφή, die schon Mt. aller wahrscheinlichkeit nach abgehalten hatte mit ihr zu rechnen, die aber Lc. unter allen umständen mit in den kauf nehmen musste, wollte er eine verbindung zwischen Nazareth und Bethlehem herstellen. Es galt also dieser angabe der quelle einen geschichtlichen schein zu geben, und es ist nicht ausgeschlossen, dass dies mit bona fides geschah. Ebenso muss die reise nach Bethlehem mit ihrer motivierung v. 4 der quelle entstammen, da sonst die begründung der schwierigen ἀπογραφή unnötig war. Dagegen kann der ausgangsort der reise nicht der quelle angehört haben, da Mt. sonst nicht zu seiner erfindung des Ναζωραῖος veranlasst gewesen wäre. Dieser wird vielmehr in Judaea zu suchen sein, wohin Mt. den Joseph zurückstreben lässt, musste aber wol Mt. wie Lc. unwillkommen geschienen haben, weil sie ihn einmütig und doch zwiespältig umgehen. Dass Joseph ἐξ οἴκου καὶ πατρίας Δαυείδ stammen soll, ist ein mehr gegenüber dem, dass v. 3 ein jeder nur εἰς τὴν ἑαυτοῦ πόλιν ziehen soll; ἐξ οἴκου ergibt sich demnach als ein willkürlicher zusatz der späteren genealogie zu liebe. Wenn wir sodann die einheit des Mt. und Lc. im eingang in bezug auf die ehe Joseph's und Maria's behaupteten, so finden wir nun in v. 5 die bestätigung. Auch J. Weiss [2]) hat zugeben müssen, dass die von Hillmann [3]) bevorzugte lesart γυναικί an stelle von ἐμνηστευμένῃ oder τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ γυναικί die allein berechtigte sei. Sie ist dies, ohne dass wir uns an Hillmann's consequenzen beteiligen müssten, um so gewisser, als die von hier ab folgende erzählung die ehe Joseph's und Maria's voraussetzt. Schon vierzig tage danach v. 33 wird ausdrücklich ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ genannt. Eine solche einheit beider evangelisten lässt auf ihre gemeinsame quelle schliessen, wie der zusatz οὔσῃ ἐγκύῳ die gleich gemeinsame abhängigkeit von dieser verbürgt, nur dass er aus taktischen gründen erst jetzt erfolgen kann. Und nun kommen wir endlich zu der einheit beider, die ihren gemeinsamen protest gegen die quelle documentiert, doch so, dass dessen halbversteckte andeutung bei Mt. von Lc. zur vollen ausführung gebracht wird. Wir meinten bei Mt. behaupten zu dürfen, dass die stellung seines citates aus Jes. 7, 14 unmittelbar hinter der engelverheissung in

1) ao. 322. 2) ao. 327. 3) ao. 216.

verbindung mit der kaum angedeuteten geburt 1, 25 einen wolgezielten antidoketischen schlag gegen die doketische quelle bedeute. Besehen wir nun v. 6. 7 den bericht über die geburt des Jesuskindes, so leidet es keinen zweifel, dass diese nüchterne darstellung einer natürlichen geburt, im grellsten gegensatz gegen die angekündigte übernatürliche empfängnis stehend, ostensibel jede weitere wirkung des wunders ausschliesst, dies also lediglich auf die empfängnis beschränkt. Die damit ausgesprochene absicht tritt um so deutlicher zu tage, als die geburt des Jesuskindes derjenigen des Johanneskindes parallel gesetzt wird. Wir müssen nur gegenüberstellen 1, 57: *τῇ δὲ Ἐλισάβετ ἐπλήσθη ὁ χρόνος τοῦ τεκεῖν αὐτήν, καὶ ἐγέννησεν υἱόν* und unser *ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτήν, καὶ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον.* Trotz dieser nicht allzuviel beachteten parallelität besteht gleichwol ein unseres wissens unbeachteter unterschied zwischen den beiden gebärerinnen. Von Elisabeth heisst es *ἐγέννησεν*, von Maria *ἔτεκεν*, während beiden der act des *τίκτειν* gemeinsam ist, und nicht von ungefähr. Denn die verheissung für Elisabeth v. 13 lautet: *Ἐλισάβετ γεννήσει υἱόν σοι*, dagegen die für Maria 1, 31 *καὶ τέξῃ υἱόν*, wie es auch Mt. 1, 21 heisst: *τέξεται υἱόν.* Man ist also darauf geführt in *γεννᾶν* das aus sich hervorbringen ausgedrückt zu sehen, während *τίκτειν* die blosse ‚beförderung des geschaffenen ans licht bedeutet' [1]). Wenn es gleichwol im gegensatze zu dem blossen *υἱόν* bei Elisabeth und dem gleichen *υἱόν* Mt. 1, 25 hier *τὸν υἱὸν αὐτῆς* heisst, so geschieht dies nur um des zusatzes *τὸν πρωτότοκον* willen, der die reihe der wirklich eignen söhne 8, 19 eröffnet, von denen der erstgeborene nicht ausgeschlossen werden sollte. Doch dürfte sehr viel wahrscheinlicher sein, dass *αὐτῆς* ein späterer dogmatischer zusatz ist, wie Mt. 1, 25 und die bei Tischendorf verzeichneten Itala hss., deren einigen wir auch die bessere lesart *γυναικί* v. 5 verdankon, mit ihrer auslassung im rechte wären, wenn diese gleich von J. Weiss [2]) eine dogmatische genannt werden will. Es wäre dies die einfachste consequenz von *τίκτειν.* Unter allen umständen aber verbürgt *πρωτότοκον* in wünschenswertester deutlichkeit die natürliche geburt, da sie die erste in vergleich mit den übrigen eigenen unge-

1) vgl. Schmidt, synonymik der griech. sprache. Lpz. 1888. 4, 77.
2) ao. 328.

zweifelt natürlichen geburten setzt. Darin stört auch nicht, dass es unmittelbar nach *πρωτότοκον* heisst: *καὶ ἐσπαργάνωσεν αὐτὸν καὶ ἀνέκλινεν αὐτὸν ἐν φάτνῃ.* Denn damit ist offenbar von dem in sachen der wochenstube unbewanderten evangelisten nur das erkennungszeichen für die hirten 2, 12 eilfertig vorbereitet, nicht aber angedeutet, dass eine ungewöhnliche geburt Maria bei solcher kraft erhalten habe, dass sie sofort für die wickelung und bettung ihres kindes sorge tragen konnte, selbst wenn man in abzug bringt, dass die unter solchen umständen erfolgende geburt nicht nach den jüdischen vorschriften verlaufen konnte, die Hesek. 16, 4 erwähnt sind. Auszuschliessen wird es freilich nicht sein, dass diese immerhin befremdliche tat Maria's ihre anregung von der bekämpften quelle wider willen empfangen habe, sowie auch die hier gar nicht motivierte *φάτνη* dort ihre heimat haben muss. Jedenfalls ist *διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι* als ein übel gewähltes compromiss mit dieser aufzufassen. Denn ‚dass, wie B. u. J. Weiss [1]) gegen Ebrard behaupten, ein stall der ort der geburt war, folgt' nicht ‚aus *ἐν φάτνῃ διότι κτλ.*', da dies *διότι κτλ.* doch augenscheinlich zunächst bloss *ἐν φάτνῃ* motivieren soll, und man sich nur deshalb schliesslich gezwungen sieht seinen geltungsbereich auch auf *ἔτεκεν κτλ.* auszudehnen, weil es seine bedenken hat den ort der geburt von dem der wickelung oder doch der bettung zu trennen, wie man streng genommen müsste. Das allein correcte wäre doch gewesen zu sagen: ‚sie gebar den erstgeborenen sohn in einem stalle, wickelte ihn und legte ihn in eine krippe, weil sie keinen raum in der herberge hatten'. Gerade deswegen aber, weil er den stall nicht nennt, beweist Lc., dass er ihn oder was ihn etwa ersetzt, nicht genannt wissen will, ganz wie auch Mt. die nennung der geburtsstätte vermieden hat. Es muss also mit dieser eine besondere bewandnis gehabt haben. Gleichwol fehlt Lc. eine andeutung, dass die geburtsstätte ausserhalb Bethlehem's gestanden habe, wie wir sie aus *γῇ Ἰούδα* und *ἐν τοῖς ὁρίοις* Mt. 2, 6 u. 16 herauslesen zu müssen meinten, denn der engel sagt v. 11 *ἐν πόλει Δαυείδ*, und wir müssen anstand nehmen *ἐν* mit ‚bei' zu übersetzen, da wir der hirten *ἕως Βηθλεέμ* im blick auf Ag. 9, 38 und 11, 19 nicht mit ‚gen Bethlehem' zu übersetzen wagen, so sehr auch der

1) ao. 290 u. 328.

Itala und Vulg. ‚usque' und anderseits das als interpretament anzusehende ἕως εἰς und das blosse ἐν der bei Tischendorf verzeichneten hss. dazu einladen. Es darf also wol angenommen werden, dass hier bei aller scheinbaren annäherung an die quelle eine deutlichere ablehnung dieser vorliegt, als bei Mt.

Dieselbe wahrnehmung machten wir bereits bei dem im eingang vorausgenommenen fünften und letzten anhaltspunkt für unsere kritik, bei der erzählung von den hirten v. 8—20. Es darf unserer annahme von ihrer verwandlung aus der Magiergeschichte zu einiger stärkung gereichen, dass sie völlig selbständig erwachsen, bereits ihre vorgängerinnen gehabt hat [1]). Wir ergänzen hier nur noch im einzelnen. Da ist es denn vor allem bemerkenswert, dass die hirten v. 8 als ἀγραυλοῦντες καὶ φυλάσσοντες φυλακὰς τῆς νυκτὸς ἐπὶ τὴν ποίμνην αὐτῶν so sehr den Magiern entsprechen, die nach der annahme des Lc. als nächtliche sternbetrachter ebenfalls unter freiem himmel ihre himmelsherde gewissermassen mit ihrer beobachtung hüten. Der diesen erscheinende messiasstern sagt ihnen in anderer form dasselbe, was der engel den hirten sagt. Der v. 11 heute geborene Χριστὸς κύριος ist ihr τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, der den hirten ausserdem aber noch als σωτήρ genannt wird, weil Lc. aus der quelle und Mt. 1, 21 — das ist auch zu bemerken — von dem αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ weiss. Sodann ist aber auch ein unterschied zu beachten. Bei Mt. fanden die Magier das kind mit der mutter, die hirten hier finden v. 16 Maria, Joseph und das in der krippe liegende kind. Das scheint, so wenig es auch von der engelweisung vorgesehen ist, nicht von ungefähr. Den hirten ist kein übernatürlich erzeugter messias verkündigt, so stellen sich ihnen hier gleich dessen scheinbare eltern dar, die auch nachher als solche gelten, aber — und das spricht auf's deutlichste gegen Hillmann — nur die scheinbaren. Denn während v. 4 Joseph voransteht und Maria v. 5 folgt, steht hier Maria voran, nimmt also dennoch eine exceptionelle stelle ein. In v. 18 endlich glauben wir den rückstand des von uns angenommenen verwandlungsprozesses constatieren zu dürfen. Πάντες οἱ ἀκούσαντες stellt eine corona von zuhörern dar, die hier gar nicht vor-

1) vgl. de Wette, exeg. hdbuch 1, 27 und B. Weiss, leben Jesu 1, 256 anm.

handen ist, wol aber in Jerusalem bei der frage der Magier in Mt. 2, 2 nach v. 3 gegenwärtig war. Das floss dann so unvermerkt in die gedanken des Lc., dass er vergass, eine wirkliche zuhörerschaft ausser Maria und Joseph zu schaffen. Denn ‚die beziehung auf alle, welche später durch die hirten davon hörten', hat schon J. Weiss [1]) mit recht zurückgewiesen und ‚an andere in Bethlehem zu denken, die gerade zugegen waren', ist nur dann erlaubt, wenn man Lc. ergänzt. Welch eine masslose willkür gegen die quelle aber, um gar nicht von Mt. zu reden, setzt diese ganze kühne verwandlung der Magiergeschichte voraus. Das ist nicht mehr benutzung, sondern reine ausbeutung der quelle zum zwecke eigner dichtung und, wenn es dessen noch bedurft hätte, der deutlichste beweis, dass die quelle selber als das erkannt ist, was sie ist. Denn hier spricht kein dogmatisches interesse mit, selbst das historische gefühl etwa wegen des geschichtlich unbezeugten kindermords kommt angesichts der eigenen geschichtskünste v. 1 u. 2 kaum in betracht, massgebend wirkt im letzten grunde nur die ausgestaltung des eignen planes, der ganz anders als der des Mt. unnachsichtig nur das aufnimmt, was sich ihm fügt, im übrigen aber seinen selbständigen gang geht. Da wir nun bei Mt. feststellen konnten, dass die Magiergeschichte das letzte stück der quelle sein muss, das für ihre benutzung in betracht kam, so finden wir, dass ihre verwandlung hier eine eben solche brücke zur völlig freien dichtung bildet, wie bei Mt.

Durften wir aber an dieser brücke bereits die freiheit der eignen bewegung bemerken, so zeigt sich nun bis an's ende der die eigne arbeit kennzeichnende eine guss, den keine rücksichtnahme auf gegebene anhaltspunkte mehr wie bisher zu stören scheint. Die parallele mit Johannes setzt pünktlich v. 21 in dem kurzen bericht über die beschneidung und namengebung des kindes Jesus ein, um dann eine bezeichnende abweichung zur wirksameren hervorhebung des letzteren durch seine darstellung im tempel v. 22—38, bemerkenswerter weise veranlasst durch eine erneute antithese gegen die quelle, zu machen. Bei Elisabeth war es nicht nötig von ihrer reinigung zu reden, denn diese verstand sich von selbst, da ihre geburt eine natürliche war. Bei Maria aber findet es der evangelist am platze diese noch einmal

1) ao. 332.

nachdrücklich zu betonen. Darum ihre gesetzliche reinigung trotz der geburt des von h. geiste gezeugten, daher die ausdrückliche berufung auf die gesetzesstelle Exod. 13, 2 in v. 23 vom *πᾶν ἄρσεν διανοῖγον μήτραν*, das keinen zweifel lassen soll, dass der só gezeugte wie jeder andere mensch zur welt kam. Auch hier möge aus demselben c. 23 ‚de carne Christi' Tertullian, wie bei Mt., den gedanken des Lc. ausdruck geben mit den worten: ‚Haec denique vulva est, propter quam et de aliis scriptum est: omne masculinum adaperiens vulvam sanctum vocabitur domino. Quis vero sanctus, quam dei filius? Quis proprie vulvam adaperuit, quam qui clausam patefecit? Ceterum omnibus nuptiae patefaciunt. Itaque magis patefacta est, quia magis erat clausa. Utique magis non virgo dicenda est, quam virgo, saltu quodam mater, antequam nupta. Et quid ultra de hoc retractandum est? Cum hac ratione apostolus non ex virgine, sed ex muliere editum filium dei pronuntiavit, agnovit adapertae vulvae nuptialem passionem'. Diese absicht wird um so deutlicher, je mehr Lc. hierbei seine unkenntnis des jüdischen gesetzes verrät. Er ist in folge der letzteren so naiv zu meinen, dass die reinigung beiden ehegatten gelte (*τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν* v. 22), wenn er damit nicht gar mutter und kind meint, wie Orig. Kuin. Win. und de Wette annehmen, dass notwendig sei, citiert Exod. 13, 2 sehr frei, sodass abgesehen von *πᾶν ἄρσεν* der ausdruck *ἅγιον τῷ κυρίῳ κληθήσεται* gar nicht dem dortigen *ἁγίασον* entspricht. Denn zwischen diesem consecrieren, das die hörigkeit an den tempel bedingt und einen förmlichen loskauf von letzterem erfordert, und dem bloss heilig dem herrn genannt werden ist doch ein starker unterschied, der Lc. verborgen blieb, augenscheinlich, weil er nur die ideelle weihung im sinne hatte. Endlich ist das armenopfer für die reinigung v. 24 — auch hier ist wieder *ζεῦγος* freie reproduction von *δύο* Lev. 12, 8 — gar nicht als solches angezeigt. Seine nennung gibt demnach zu erkennen, dass Lc. es gar nicht als solches verstand, sondern für das herkömmliche allgemeine ansah. Er kann also Exod. 13 nur flüchtig gelesen oder nur durch einen unvollkommenen berichterstatter kunde von ihm haben. Sehr viel anders meint freilich J. Weiss [1]) die sache deuten zu müssen, wenn er das folgende bemerkt: ‚Diese gehäuften zweckangaben des

---

1) ao. 334.

tempelbesuches in verbindung mit der auffallenden thatsache, dass die idee der darstellung und des loskaufs (die wohl für Lc. mehr oder weniger in die idee einer weihung an gott zusammenfliessen) zwischen dem καθαρισμός (v. 22 a) und der näheren angabe des opfers (v. 24) stehen, macht es wahrscheinlich, dass v. 22 b. 23 ein zusatz des Lc. zur LQ ist (bem. die dopp. berufung auf die schrift; das paulin. καθὼς γέγραπται). Die LQ erzählte wohl nur von dem reinigungsopfer, welches Lc. sich theils als sündopfer, theils als weihungsopfer deutete.' Aber wie kann man die gedachten verse als zusatz betrachten wollen, da sie doch die träger der folgenden geschichte sind, sofern es allein auf das mitgebrachte kind ankommt? Und was die vermutete ‚LQ'uelle betrifft, so ist diese doch einzig das postulat der annahme, dass sie die trägerin der natürlichen erzeugung Jesus' sei, die der redactor mit der übernatürlichen übermalt habe, während wir auf unserem wege zu einer so viel anderen und wir meinen natürlicheren annahme gelangten. Die hier v. 27 zum ersten male auftretenden γονεῖς samt dem diesmal der mutter vorausgesetzten vater v. 33 dürfen uns deshalb nach dem oben gesagten nicht die gedanken machen, die sie J. Weiss [1]) bereiten, wenn er sie den redactor ‚ohne zu reflectieren' aus der LQ aufnehmen lässt. Dagegen wird uns das ἅπαξ λεγόμενον für Lc., χρηματισμένον v. 26 mit ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, als quellengut auffallen, und ebenso werden wir die auffällige apostrophe Simeon's an Maria v. 34. 35 mit einer reminiscenz an die quelle in verbindung setzen dürfen, da sie nicht durch den zusammenhang motiviert erscheint, wol aber wegen ihrer abermaligen, der übrigen darstellung, wie der besuch bei Elisabeth, widersprechenden hervorhebung Maria's, gleich dieser an jene denken lässt.

Wenn sodann am schlusse dieser erzählung v. 40 eine neue parallele mit dem Johanneskinde 1, 80 folgt, die dem wachsen und erstarken des letzteren am geiste ein eben solches, nur vermehrt mit πληρούμενον σοφίας, καὶ χάρις θεοῦ ἦν ἐπ' αὐτό gegenübersetzt, so müssen wir darin dieselbe antithese erblicken, die wir soeben bei der mutter beobachteten: der übernatürlich gezeugte wächst als ein natürliches menschenkind auf. Dass aber diese antithese beabsichtigt war, geht deutlich aus ihrer wieder-

1) ao. 335.

holung v. 52 hervor, und lässt mit gewissheit darauf schliessen, dass sie der quelle wegen nötig war. Jedoch nicht bloss der quelle wegen. Denn mussten wir aus Mt. schliessen, dass die quelle mit der Magiergeschichte schloss oder wenigstens für ihn von da ab ohne ausbeute war, so ist zu fordern, dass über sie hinaus andere haeretische darstellungen von der jugendgeschichte Jesus' vorhanden waren, die diesen widerspruch veranlassten. Diese forderung ist um so berechtigter, als die geschichte des 12 jährigen das ansehen der mutter herabsetzt, das die bisher von uns beobachtete quelle hervorzuheben bemüht scheint. Zugleich aber lehrt diese geschichte, mit welchem nachdruck Lc. seinen antidoketischen gedanken verfolgt. Weit entfernt, dass sich der 12 jährige seiner metaphysischen gottessohnschaft unnatürlich bewusst werde, entringt sich ihm dies bewusstsein als reife frucht seiner natürlichen entwicklung. Der natürlich geistig hochentwickelte knabe tritt das schlummernde erbe seiner übernatürlichen abkunft innerhalb der grenzen seiner dermaligen natur an. Denn dass man so das wort v. 49 verstehen müsse, bezeugt der bericht von dem nichtverstehen desselben v. 50. War es nämlich ein wort rein natürlicher kindlicher frömmigkeit, so konnte dies doch beiden nicht entgehen. Der verf. will also etwas über das natürliche hinausgehendes gesagt wissen. Dem ist nicht *οὐκ ᾔδειτε* v. 49 entgegen. Denn das setzt mit nichten voraus, wie J. Weiss [1]) einstimmig mit seinem vater meint, ‚dass die eltern auch früher schon proben von dieser eigenart des kindes erfahren haben'. Gleichzeitig mit *ἐζητεῖτε* bezieht es sich nicht auf ein früheres wissen, sondern auf das zur zeit des suchens und hat den sinn, wie etwa ‚wusstet ihr denn nicht' oder ‚ich dachte, ihr wüsstet', ist also ziemlich gleichbedeutend mit der abendländischen lesart *οὐκ οἴδατε* und drückt nicht einen vorwurf, sondern nur verwunderung aus, zum sehr bemerkenswerten zeichen, dass der gottvaterbewusste die grenzen seines natürlichen bewusstseins nicht überschritten hat, d. h. irren kann. Damit steht denn der bereits berührte schluss v. 51. 52 in völligem einklang. Ein anderes aber ist es, wenn daraufhin J. Weiss [1]) behauptet: ‚Diese darstellung zeigt im unterschiede von dem apokryph. evang. infant. dass die dogmatische idee noch nicht die naive echt menschliche darstellung überwuchert.

---

1) ao. 344.

hat'. Denn was hier vorliegt, besitzt unseres erachtens nur den täuschenden schein der naivität, ist aber in wahrheit ein sorgfältig praemeditiertes und kunstvoll hergestelltes compromiss mit dem doketismus.

Schlugen wir in der vorangegangenen untersuchung die richtigen wege ein, so dürfte sich nun nicht bloss das im eingang zu diesem gesagte bestätigt haben, sondern auch die überzeugung gewonnen sein, dass die von Lc. geschaffene vorgeschichte ein bis in's kleinste überdachter versuch ist die quelle oder, wenn wir den schluss in betracht ziehen, die quellen durch eine anscheinend aus sich erwachsene völlig neue darstellung zu discreditieren. Dieser, so weit wir bis jetzt zu urteilen vermögen, aus antidoketischen gründen unternommene versuch war dazu bestimmt, das dürfen wir nun wol auch behaupten, ein von der kirche bis dahin noch nicht in angriff genommenes feld in besitz zu nehmen, das die haerese vor ihr urbar gemacht hatte, und ist ein beleg dazu, dass man zu dieser zeit den späteren dialektischen kampf noch in gestalt antithetischer fictiver geschichtsdarstellung focht. Das dargestellte bildet aber bereits die zweite phase dieses kampfes. Die erste vertritt Mt. Sie genügte aber hier wegen ihrer concessionen an die quelle so wenig, dass Lc. die zweite schuf, die jede gemeinschaft mit der haeresie ausschloss. Damit ist denn ein nicht unwichtiger beitrag wie zur dogmen-, so zu litterargeschichte dieser zeit geliefert.

II. Die quelle in ihrer beziehung zu den kanonischen kindheitsberichten.

Die quelle, die wir im vorangegangenen von Mt. und Lc. benutzt sahen, ist nach unserem dafürhalten nicht erst zu suchen, sondern von je vorhanden. Nach einem vermutlich nur kurzen leben des glanzes von ihren benutzern verdunkelt, hat sie unerkannt zuerst ein winkeldasein gefristet, ist dann in fast gänzliche vergessenheit geraten, nach langen jahrhunderten für das abendland wieder entdeckt, zwar mit überschwänglicher freude begrüsst worden, sodass ihr wiederentdecker Postell sich verstieg sie ‚ut gemmam inter libros theologicos et basin atque fundamentum totius historiae evangelicae et caput evangelii secundum Marcum' [1]) zu schätzen. Aber die freude war kurz. Nach langem, zum teil gehässigen gelehrtenstreite ist sie als wertloses apokryphon erkannt und verworfen worden. Und diese wertung gilt heute noch, so viel gelehrte mühe inzwischen auch ihrem texte gewidmet wurde. Wenn wir es deshalb wagen das damit zur genüge umschriebene sog. Protevangelium Jacobi nicht sowol zu ehren, als zur erkenntnis seiner bedeutung zu bringen, so wissen wir, dass aller hand wider uns ist, ja dass wir unser eigner gegner sein müssen, sofern wir, befangen von dem allmächtigen vorurteil, in unserem versuche seinem vorhandenen griechischen texte einen hebräischen urtext zu vindicieren [2]) uns genötigt glaubten denselben anschauungen über sein verhältnis zu Mt. und Lc. zu huldigen, die Zahn [3]) dahin praecisiert hatte: ‚dass das Protevg. des Jacobus,

---

1) vgl. J. A. Fabricius, cod. apocr. N. T. Hamb. 1703. 48.
2) stud. u. krit. 1889. 728 ff.
3) gesch. des N. T.lichen kanons. Erl. 1888. 1, 914.

welches wol nicht viel jünger als der Marcusschluss und jedenfalls älter als Justinus ist, sich als eine compilation aus der kindheitsgeschichte des Mt. und Lc. erweist, sofern es nicht freie dichtung ist'. Was aber Zahn geurteilt, hat Holtzmann [1]) gutgeheissen, und als jetziges endurteil mag wol noch gelten, was Harnack [2]) sagt: ‚Dieser „buch" oder „geschichte" oder „evangelium" des Jacobus (gemeint ist ursprünglich gewiss der vorsteher in Jerusalem) genannte, auf den kindheitsgeschichten des Mt. und Lc. fussende, sonst von jeder geschichtlichen kunde verlassene, von einem fabulierenden judenchristen grosskirchlicher haltung ausgesponnene, mit interpolationen auf uns gekommene roman ist vor Origenes, wahrscheinlich schon vor Justin's zeit geschrieben und in umlauf gesetzt worden' [3]). Es wird deshalb auch kein günstigeres vorurteil für unser unternehmen erwecken, wenn wir daran erinnern, dass der einzige Hase anderer meinung war, als er in seiner ‚gesch. Jesu nach akadem. vorlesungen' [4]) bemerkte: ‚Manches deutet auf einen ursprung dieser schrift, die nicht ganz ohne einen hauch orientalischer poesie ist, ausserhalb aller bekanntschaft mit den anfängen des Mt. und Lc.'. Sei es drum. Man prüfe widerstrebend, der erkenntnis der wahrheit wird damit ein um so wertvollerer, weil sorgfältigerer dienst erzeigt. Freilich werden wir einer solchen prüfung um so wehrloser gegenüberstehen, als zu dem vorurteil auch der umstand wider uns ist, dass wir dabei dem leser die weitere prüfung unserer hypothese vom hebr. urtexte des Protevg.'s, die wir in verbesserter gestalt aus dem genannten versuche her zur berichtigung des griech. textes aufrecht erhalten, aufbürden müssen. Auch das spricht nicht für uns, dass wir, ohne zuvor seine berechtigung hierzu zweifellos gemacht zu haben, das Protevg. scheinbar auf geratewol als quelle behandeln. Aber wollten wir den nachweis der quelle in Mt. und Lc. nicht unnatürlich von ihrem vergleich mit diesem trennen, so mussten wir

---

1) lehrb. der hist. krit. einleit. in das N. T. Freib. 1892. 498.

2) gesch. der altchristl. litteratur. Lpz. 1893. 1, 19.

3) Von des gleichen gelehrten weiteren auslassungen 2, 1, 598 ff. handeln wir weiter unten, wo auch über G. Krüger, gesch. d. altchristl. litteratur in den ersten drei jahrhunderten. Freib. u. Leipz. 1895. 36 und nachträge zur gesch. d. altchristl. litt. Freiburg 1897. 13 zu sprechen sein wird, der Harnack's gedanken vertritt.

4) Ges. werke. Lpz. 1891. 4, 100.

diesen weg betreten, zumal er gleichzeitig, wie sich zeigen soll, das gesamte material zur nachträglichen rechtfertigung unseres verfahrens und ausserdem die basis für die spätere gesamtbetrachtung des Protev.'s liefert. Als anhang aber betrachten wir es, dass wir für Lc. 2, 41—52 noch eine zweite quelle vorzuschlagen haben.

1. Matth. 1, 18—2, 23.

Die eine eigenschaft, die uns Mt. als epitomator kennen gelehrt hat, genügt, um die von ihm gebrauchte quelle als solche zu recognoscieren. Denn ist Mt. nicht erster erzähler, sondern epitomator, so findet sich zweifellos nicht bei ihm, sondern dort die quelle, wo beim suchen seine epitome gleich einer andern art von wünschelrute ihre heimat bekundet. Dort also sind auch die wörtlichen entlehnungen als heimatberechtigt zu erkennen, und von dort aus seine correcturen und seine apologie zu bestimmen. Die quelle gewährt damit die probe auf die richtigkeit des aufgezeigten quellenbedürfnisses bei Mt.

Das erweise sofort die gegenüberstellung des ersten abschnitts des matthaeischen berichtes, in dem er sich sonderlich als epitomator kund gibt, und der betreffenden teile des von uns als quelle beanspruchten Protev.'s [1]).

Mt. 1, 18—25.	Protev.
18 *Τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γένεσις οὕτως ἦν. μνηστευθείσης τῆς μητρὸς αὐτοῦ τῷ Ἰωσήφ, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου.* 19 *Ἰωσὴφ δὲ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς, δίκαιος ὢν καὶ μὴ θέλων αὐτὴν δειγματίσαι, ἐβουλήθη λάθρα ἀπολῦσαι αὐτήν.* 20 *ταῦτα δὲ αὐτοῦ ἐν-*	8, 3 *καὶ ᾧ ἐὰν ἐπιδείξῃ κύριος σημεῖον, τούτου ἔσται γυνή.* 9, 1 *σὺ κεκλήρωσαι τὴν παρθένον κυρίου παραλαβεῖν εἰς τήρησιν ἑαυτῷ.* 9, 3 *Ἰωσὴφ παρέλαβεν αὐτὴν εἰς τήρησιν ἑαυτῷ. καὶ εἶπεν Ἰωσὴφ τῇ Μαριάμ· ἰδοὺ παρέλαβόν σε ἐκ ναοῦ κυρίου, καὶ νῦν καταλείπω σε ἐν τῷ οἴκῳ*

1) Wir bedienen uns des in Tischendorf's evangelia apocrypha, ed. altera. Lips. 1896 gebotenen textes.

θυμηθέντος, ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου κατ' ὄναρ ἐφάνη αὐτῷ λέγων· Ἰωσὴφ υἱὸς Δαυείδ, μὴ φοβηθῇς παραλαβεῖν Μαριὰμ τὴν γυναῖκά σου· τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου. 21 *τέξεται δὲ υἱόν, καὶ καλίσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.* 22 *Τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος·* 23 *ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον μεθ' ἡμῶν ὁ θεός.* 24 *ἐγερθεὶς δὲ Ἰωσὴφ ἀπὸ τοῦ ὕπνου ἐποίησεν ὡς προσέταξεν αὐτῷ ὁ ἄγγελος κυρίου, καὶ παρέλαβεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ.* 25 *καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν, καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν.*

μου καὶ ἀπέρχομαι οἰκοδομῆσαι τὰς οἰκοδομάς μου, καὶ ἥξω πρὸς σέ. 11, 2 *καὶ συλλήψῃ ἐκ λόγου αὐτοῦ.* 13, 1 *Ἐγένετο δὲ αὐτῇ ἕκτος μήν, καὶ ἰδοὺ ἦλθεν Ἰωσὴφ ἀπὸ τῶν οἰκοδομῶν αὐτοῦ, καὶ εἰσελθὼν ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ εὗρεν αὐτὴν ὀγκωμένην.* 14, 1 *καὶ διελογίζετο τὸ τί αὐτὴν ποιήσει. καὶ εἶπεν Ἰωσήφ· ἐὰν αὐτῆς κρύψω τὸ ἁμάρτημα, εὑρίσκομαι μαχόμενος τῷ νόμῳ κυρίου· καὶ ἐὰν αὐτὴν φανρώσω τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ, φοβοῦμαι μήπως ἀγγιλικόν ἐστιν τὸ ἐν αὐτῇ, καὶ εὑρεθήσομαι παραδιδοὺς αἷμα ἀθῷον εἰς κρίμα θανάτου. τί οὖν αὐτὴν ποιήσω; λάθρα αὐτὴν ἀπολύσω ἀπ' ἐμοῦ. καὶ κατέλαβεν αὐτὸν ἡ νύξ.* 2 *καὶ ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου φαίνεται αὐτῷ κατ' ὄναρ λέγων· μὴ φοβηθῇς τὴν παῖδα ταύτην· τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ ὂν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου· τέξεται δὲ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν. καὶ ἀνέστη Ἰωσὴφ ἀπὸ τοῦ ὕπνου, καὶ ἐδόξασεν τὸν θεὸν Ἰσραὴλ τὸν δόντα αὐτῷ τὴν χάριν ταύτην, καὶ ἐφύλασσεν αὐτήν.*

So unzweideutig auch hier das quartett der beziehung des Mt. zum Protev. im allgemeinen vorliegt, so sehr lohnt es sich dasselbe im besonderen klar zu stellen.

So bestätigt sofort *τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γένεσις οὕτως ἦν*

Mt. 1, 18 unsere behauptung s. 8 von dem wesen der vorgeschichte des evangelisten als eines lediglich sich auf den ‚ursprung des Jesus Christus' beschränkenden auszugs aus der vollen geschichte, die diesen mit seinen ursächlichen zusammenhängen verbindet. Wollen wir nun nicht einem mehr als bedenklichen occasionalismus huldigen, indem wir annehmen, dass dieser auszug sich nur zufällig als ein solcher aus dem Protev. erweise, so bleibt uns keine andere wahl als zuzugestehen, dass Mt. der epitomator des Protev.'s ist. Warum er das ist, ergibt schon ein oberflächlicher vergleich beider. Mt. hat als evangelist nur die absicht das leben des gegenstandes seines evangeliums zu schreiben, während, wie einer seiner späteren titel lautet, das Protev. wesentlich eine *γέννησις Μαρίας* bietet. Mt. kann also keine andere als nebensächliche notiz von Maria nehmen, zumal er das abwehrende verhalten des sohnes zur mutter 12, 46ff. zu erzählen hatte, das diese ohne weiteres in den hintergrund seines evangeliums rückt, auch ohne dass Mt. zum mitwisser von Mrc. 3, 21 und 6, 2—4 gemacht werden muss.

Er verfährt deshalb correct nach seinem plane, wenn er mit beiseitelassung alles vorangegangenen sofort mit der verheissung Maria's beginnt. Nicht nur, dass sich damit die berechtigung unserer übersetzung von *μνηστευθείσης* ergibt, so wird nun auch der charakter der ehe als formeller, noch unvollzogener bestätigt. Maria ist vorerst die ideelle *γυνή* Joseph's und dieser ihr ideeller *ἀνήρ*. Dass sie Joseph *εἰς τήρησιν ἑαυτῷ* übergeben wurde, kann Mt. glücklicherweise übergehen. Denn sein Joseph ist ja kein greis, der eine scheinehe mit Maria führen soll, sondern hat seine kinder erst von dieser zu erwarten. Ebenso findet unsere obige deutung von *πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς* ihre bewährung. Das örtliche zusammenkommen allein nach dem vollzogenen formellen eheschluss ist gemeint, und in den zwischenraum zwischen beide fällt *εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου*, zum zeichen, dass Mt. Protev. 11 und 12 gelesen hat; ja es dürfte nicht ganz abzuweisen sein, dass er die hier nur das einzige mal vorkommende structur von *εὑρίσκεσθαι* mit dem part. dem *εὑρίσκομαι μαχόμενος* und *εὑρεθήσομαι παραδιδούς* Protev. 14, 1 abgelernt hat. Dass er aber den bericht in Protev. 11 und 12 in diesen kurzen auszug zusammenzieht, geschieht nicht von ungefähr. So sehr er wesentlich zu dem von ihm beabsichtigten berichte von

der *γένεσις* Jesus Christus' als äusserster anfang gehört haben würde, er begnügt sich mit der knappsten epitome davon, weil er jeden zweifel an der direct göttlichen empfängnis Maria's ausschliessen will. Er lässt im ganzen verlaufe seiner erzählung den engel nur mit Joseph verkehren, damit dessen verdacht Protev. 14, 1 *φοβοῦμαι μήπως ἀγγελικόν ἐστιν ἐν αὐτῇ* nicht mit einem hauche zum ausdruck komme, ähnlich wie wir es selbst bei Lc. beobachten werden. Dass dabei *ἐκ λόγου αὐτοῦ* Protev. 11, 2 mit *ἐκ πνεύματος ἁγίου* ersetzt wird, geschah zunächst der ausgleichung mit dem engelworte v. 20 zu liebe, das Protev. 14, 2 entnommen ist, musste aber sicher auch deswegen erfolgen, weil die von Maria Protev. 11, 2 geübte interpretation von *ἐκ λόγου αὐτοῦ* mit *ἀπὸ κυρίου θεοῦ ζῶντος* der dogmatischen auffassung des evangelisten widersprach, wenn nicht vielmehr zu sagen ist, dass ihm der vorliegende griech. text unverständlich war und überdies in widerspruch mit der engelbezeugung an Joseph *ἐκ πνεύματος ἁγίου* 14, 2 zu stehen schien. Diesen widerspruch löst freilich das hebr. original. Denn das von ihm gesetzte מִן ist nicht *ἐκ*, sondern ‚vermittelst' und war ebenso zu lesen vor *λόγου αὐτοῦ* 11, 2. Einzig die verkehrte griech. übersetzung hat Mt. vermocht die weibliche רוּחַ zum männlichen erzeuger zu machen. Auf diese weise ist ein übersetzungsfehler des griech. apokryphons verhängnisvoll kanonisiert worden, nebenbei einer der schlagendsten beweise der abhängigkeit des evangelisten von diesem.

V. 19 setzt so sehr Protev. 13 u. 14 voraus, dass nur durch letzteres die kluft zwischen ihm und v. 18 überbrückt erscheint, und dass es selbst den anschein gewinnt, als habe Mt. mit seinem auszug nur auf die bekannte vollere erzählung des Protev.'s hinweisen wollen. Denn wie kann Mt. v. 19 schreiben, wenn er nicht, die nebenumstände miteinbegriffen, *εὗρεν αὐτὴν ὀγκωμένην* Protev. 13, 1 voraussetzt, zumal er es bereits in passiver gestalt vorausgenommen, aber ihm freilich durch *ἐκ πνεύματος ἁγίου* eine wendung gegeben hatte, die weder glücklich zu nennen ist, da sie eine durch nichts vorangegangenes gerechtfertigte behauptung aufstellt, noch einen um die wahrheit seines berichtes unbesorgten schriftsteller zeigt. Denn was hätte einen der reinheit seiner sache sicheren erzähler gehindert *ἐκ πνεύματος ἁγίου* auszulassen, da er doch das orientierende engelwort nachzubringen

hatte? Ein kleiner apologetischer zug, aber bezeichnend für den nicht von der unbefangenheit seines poetischen vorgängers beseelten nacherzähler. Wie aber die ganze Protev. 13, 1 geschilderte situation zur notwendigen ausfüllung der von Mt. zwischen v. 18 und 19 gelassenen gedankenkluft dient, so bewahrheitet sich auch ungezwungen, dass der *δίκαιος ὢν κτλ.* der harscharfe umriss der vollgestalt Joseph's Protev. 14, 1 ist, wenn auch dessen verzweiflung und seine beredung Maria's Protev. 13 in fortfall kommen musste, da Joseph dem evangelisten um seines übrigen evangeliums willen nicht als der blosse verantwortliche hüter Maria's gelten konnte, sondern deren voller ehegatte sein musste. Der *δίκαιος ὢν* des Mt. ist der erschreckt überlegende Joseph des Protev.'s, der die verbergung der vermeintlichen sünde Maria's als verrat am gesetze des herrn in's auge fasst, und der *μὴ θέλων κτλ.* desselben der gleich erschreckte protevangelische Joseph, der die furchtbaren folgen der enthüllung in erwägung ziehend, um so mehr vor dieser zurückschreckt, als Maria unschuldig sein könne, weil ihr zustand möglicherweise von einem engel herrühre. Nur hat abermals ein apologetischer zug in Mt. den sinn seiner vorlage abgeschwächt, indem er an die stelle eines geforderten *παραδειγματίσαι* ein einfaches *δειγματίσαι* setzte, das, die todesgefährliche anklage unterdrückend, nur die veröffentlichung der sachlage erlaubt. Es geschieht das mit derselben scheu, mit der er die wahrnehmung Joseph's von der schwangerschaft Maria's unterdrückt, und scheint zugleich zur correctur der vorlage dienen zu sollen, sofern dadurch ein wirksamerer gegensatz zum folgenden *λάθρα* geschaffen wird. Diese correctur, wenn sie wirklich in der absicht des evangelisten lag, war nun freilich ebenso verfehlt, als ihre anwendung samt dem gebrauch von *λάθρα* den schlagendsten beweis für die benutzung des Protev.'s abgibt. Denn das in letzterem gebrauchte *λάθρα* enthüllt sich bei näherer betrachtung als übersetzungs- bezw. schreibfehler. Es lässt sich nämlich die der gewissheit gleichkommende vermutung nicht zurückweisen, dass im hebr. original בספר stand, das der übersetzer für ein בסתר versah oder das als dieser schreibfehler in seiner handschrift stand. בַּסֵּתֶר ist allerdings, wie die LXX Deut. 13, 7 übersetzen, *λάθρα*, בַּסֵּפֶר = ‚durch (scheide)brief' aber gibt allein den entsprechenden sinn und konnte ohne den üblichen zusatz כְּרִיתוּת Jes. 50, 1 oder כְּרִיתֻת Deut. 24, 1. 3. Jes. 3, 8 = ‚scheidung' bleiben, da

dieser begriff bereits in *ἀπολύσω* gesetzt war. So musste es aber um so mehr heissen, als in dem den satz schliessenden *ἀπ᾽ ἐμοῦ* abermals ein übersetzungsfehler steckt. Denn so wenig dies griech. ist, so wenig entspricht es auch dem hebr. מִמֶּנִּי, das hier vielmehr heissen muss ‚um meinetwillen'. Damit ist für Joseph erst der ausweg aus dem furchtbaren dilemma entweder ein gesetzesübertreter oder ein schuldiger an unschuldigem blute zu werden gefunden. Er hat es schon gleich anfangs als seine schuld erkannt, Maria nicht gehütet zu haben (*καὶ οὐκ ἐφύλαξα* 13, 1). Nun ist der schluss seiner überlegung: *τί οὖν αὐτὴν ποιήσω;* die schuld auf sich zu nehmen, statt sie auf Maria zu werfen. Der scheidebrief soll ihn als schuldner nennen. Diesen mit den dazu nötigen zwei zeugen abzufassen, daran hindert nur die einbrechende nacht. Da Mt. dieser zusammenhang verborgen war, so konnte er nur den von seiner griech. vorlage gewiesenen verkehrten weg gehen. Seine correctur bestand allein darin das griech. unberechtigte *ἀπ᾽ ἐμοῦ* unbeachtet zu lassen.

Wie im vorangegangenen, so ist erst recht in v. 20 ersichtlich, dass Mt. die beziehung zu seiner quelle zur übergehung des berichtes vom eintritt der nacht veranlassen konnte. Wer sich mühet die gedanken einer vorlage in kurzem auszug wiederzugeben, läuft gefahr beim scheiden von wesentlichem und unwesentlichem fehl zu greifen. Denn dass er absichtlich die nacht aus dem spiel gelassen haben könnte, ist darum undenkbar, dass er *κατ᾽ ὄναρ* ohne bezeichnung des ungewöhnlichen lässt, also in die nacht verlegt. Dem könnte freilich entgegengehalten werden, dass er auch 2, 13 und 19 *κατ᾽ ὄναρ* ohne hinzufügung der nachtzeit setzt. Aber dort bildet die nacht kein hindernis für Joseph, wie hier, und nur weil ihm dies hindernis wegen *λάθρα* unverständlich blieb, konnte er *κατ᾽ ὄναρ* mit der engeloffenbarung für allein wesentlich halten und darum noch zweimal selbständig wiederholen. Ob das bei dieser gelegenheit gesetzte zweimalige *φαίνεται* nachahmung desjenigen des Protev. hier und *ἐφάνη* in unserem verse absichtliche änderung ist? Jedenfalls bilden diese beiden *φαίνεται* die einzigen praesentia hist. der kindheitsgeschichte bei Mt., und bei der unverkennbaren absicht nicht ohne not wörtlich mit der vorlage übereinzustimmen erscheint eine solche änderung immerhin möglich, zumal die sofort folgende abweichung im beginne des engelwortes bei aller abhängigkeit deutlichste absicht

verrät. *Ἰωσὴφ υἱὸς Δαυείδ* bezeugt neben dem anschluss an die ahnentafel das bestreben Joseph als das massgebende familienhaupt in den vordergrund zu stellen und ihn zum unterschiede vom Protev. zum alleinigen Davididen zu machen. *Μὴ φοβηθῇς κτλ.* aber, neben dem dass es sein verständnis erst aus der protevangelischen vorlage erhält, lässt erkennen, dass es dem evangelisten darum zu tun ist den schützer Maria's in deren ehegatten verschwinden zu lassen. Im Protev. wird Joseph die furcht vor dem erwarteten schrecklichen schicksal seiner mündel genommen, vom evangelisten wird er von der furcht befreit Maria in seinen ehelichen schutz zu nehmen, damit für den künftigen sohn David's die legitime ehe des Davididen mit Maria nicht alteriert werde. Von anderer art erscheint dagegen die folgende abweichung *τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθέν* gegenüber dem protevangelischen *τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ ὄν*. Hier ist nicht der geschichtsconstructor, sondern der dogmatiker in gestalt des antidoketen beteiligt. Unverkennbar nämlich gibt sich der Protevangelist als doket zu erkennen, wenn er Maria trotz der ihr angekündigten schwangerschaft *ἐκ λόγου αὐτοῦ* 11, 2, nachdem er 12, 3 berichtet hatte: *ἡ γαστὴρ αὐτῆς ὠγκοῦτο*, nur *ὀγκωμένη* 13, 1. 15, 1. 2 statt *ἐν γαστρὶ ἔχουσα*, wie Mt. 1, 18, nennt und ihre leibesfrucht nur mit *τὸ ἐν τῇ γαστρί σου* 13, 3 oder, wie hier, mit *τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ ὄν* oder *τὸ ἐν αὐτῇ* 17, 2 und *τὸ ἐν ἐμοί* 17, 3 bezeichnet. Wie sie nicht empfangen hat gleich andern frauen, so wenig als sie wie diese gebiert, 11, 2. 3, so ist sie auch nicht schwanger, sondern geschwollen, und ihr embryo ist ein göttlicher fremdkörper in ihr. Das muss Mt. verneinen. Der embryo ist gezeugt in Maria, entstammt also ihrem fleische.

Trotz dieses tiefgehenden unterschiedes sehen wir den evangelisten v. 21 wörtlich seiner quelle entnehmen und, wie sich uns nun bestätigt, mit geschlossenen augen. Denn nicht nur, dass er keine ahnung von der durch das hebr. original uns gesicherten etymologie des namens Jesus bekundet, so hat er auch den übersetzungsfehler seiner griech. vorlage *ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν* übernommen. Stand nämlich im hebr. original מחטאיהם, so las das offenbar der mangelhafte übersetzer für מֵחַטַּאֵיהֶם = ‚von ihren sünden', während der verf. zweifellos das concrete מֵחַטָּאֵיהֶם = ‚von den sündern' oder ‚sündigern an ihnen' gemeint hatte, wie es Amos 9, 10 zu lesen ist, zweifellos deswegen, weil er sehr wol

ein *ἀφιέναι πάντα τὰ ἁμαρτήματα* 5, 1 kennt, aber die *σωτηρία τῷ Ἰσραήλ* 19, 2 nur als den *βασιλεὺς μέγας τῷ Ἰσραήλ* 20, 4, und das *λύτρον* 7, 2 als metaphorischer ausdruck für den retter der ‚söhne Israel's' gemeint ist. Wird man aber mit Strauss [1]) in dem ganzen engelworte eine anlehnung an Richt. 13, 5 vermuten dürfen, so dürfte nicht ausgeschlossen sein, dass das dortige מִיַּד פְּלִשְׁתִּים seinen ausdruck gefunden habe. Nun übersetzen die LXX מִיַּד Ex. 2, 19. Num. 35, 25. Ps. 140, 9 mit blossem *ἀπό*, wie sonst oft mit *ἐκ* und *παρά*, und unser übersetzer dürfte diese praeposition um so lieber gewählt haben, als ihm ein ‚von der hand ihrer sünden' zu metaphorisch erscheinen musste. War das aber der fall, so würde ein מִיַּד des urtextes erst recht unsere vorgeschlagene übersetzung bewahrheiten.

Ebenso erhellt nun, dass v. 22 und 23 tatsächlich die bedeutung haben, die wir s. 16 vermuten mussten. Der bericht des Protevangelisten erhält seine sanction durch den prophetischen beleg, das wissen von der protevangelischen jungfrau wird bestätigt, und die directe stellung des prophetenwortes hinter das protevangelische engelwort lässt keinen zweifel, dass Mt. nur von der jungfräulichen empfängnis, nicht von der jungfräulichen geburt wissen will und damit nur seinen stillen protest v. 20 (*τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθέν*) vollendet. Eine solche stillschweigende polemik nämlich mochte ihm um so willkommener erscheinen, je weniger sie auf die ketzerei der vorlage aufmerksam machte und doch schutz vor ihr bot. Dass sie ihm von seinem standpunkt aus geboten war, muss angesichts des protevangelischen berichtes von der geburt 19, 2 und der hinweisung auf sie 11, 2. 3 nicht erst versichert werden, setzt aber darum um so gewisser die kenntnis des evangelisten davon voraus, so sehr er sie uns auch vorenthält.

Das hindert freilich nicht, dass er in den schlussversen 24. 25 anschluss an Protev. 14, 2 sucht, allerdings mit seinen eignen worten und sowol mit ausschluss dessen, was nicht in den zusammenhang seines berichtes passt, als mit besonderer betonung des vollzugs seines engelwortes. Begreiflich, er muss den dank Joseph's für die erfahrene gnade weglassen, da sein Joseph nicht ein von schwerem gemütsdruck entlasteter ist, sondern sich genötigt sieht ein nomineller gatte vorerst zu bleiben, d. h. zu ent-

---

1) leben Jesu für das deutsche volk. Lpz. 1864. 352.

sagen; und Maria muss Joseph's gesetzliches weib bleiben, damit ihr sohn dessen sohn genannt werden kann und durch ihn Davidide wird. *Παρέλαβεν* wird dabei zur umschreibung von *ἐφίλασσεν*, nur dass dieses offenbar ein übersetzungsfehler ist. Denn da sich die vermeinte unterlassungssünde in der behütung Maria's als illusion Joseph's erwiesen hatte, so war eine behütung jetzt erst recht unnötig geworden. שָׁמַר muss hier also die bedeutung von ‚verehren' haben, wie Ps. 31, 7. Prov. 27, 18. Wenn Mt. darum sein *παρέλαβεν* mit *καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτήν* ergängt, so geschieht das umsomehr nur im scheinbaren einvernehmen mit seiner quelle, als deren Joseph ein *πρεσβύτης* und nur formeller gatte an sich ist. Die blosse berührung der geburt aber mit *ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν* erhärtet unsere vermutung s. 18. Wir sehen nun klar, dass Mt. auf seinem antidoketischen standpunkte dem Protevangelisten nicht in dessen beschreibung derselben folgen konnte, sondern sie als nebensächliches natürliches ereignis abtun musste. Dies wird ihm freilich wesentlich dadurch erleichtert, dass sein programm nur auf *τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γένεσις* lautet, alles was Maria betrifft aber ausgeschlossen ist, da sie nur das mittel zum zwecke seiner geburt abgibt. Aber dies programm selber ist seine notgedrungene kritik des Protev.'s, und wenn etwas, so bewähren gerade die durchlaufenen verse unsere behauptung, dass der evangelist seiner quelle gegenüber das ineinander von epitomator, conservator, corrector und apologet darstellt.

Wir kommen zum zweiten capitel und stellen auch hier der leichteren orientierung wegen die texte des Mt. und des Protev.'s nebeneinander.

Mt. 2, 1—12, 16.

1 *Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας ἐν ἡμέραις Ἡρῴδου τοῦ βασιλέως, ἰδοὺ μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο εἰς Ἱεροσόλυμα* 2 *λέγοντες· ποῦ ἐστιν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; εἴδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ, καὶ ἤλθομεν προσκυνῆσαι αὐ-*

Protev. 21—22, 1. 2.

21, 1 *Καὶ ἰδοὺ Ἰωσὴφ ἡτοιμάσθη τοῦ ἐξελθεῖν εἰς τὴν Ἰουδαίαν. καὶ θόρυβος ἐγένετο μέγας ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας· ἦλθον γὰρ μάγοι λέγοντες· ποῦ ἐστιν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; εἴδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ, καὶ ἤλθομεν προσκυνῆσαι αὐτόν.* 2 *καὶ*

τῷ. 3 ἀκούσας δὲ ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης ἐταράχθη, καὶ πᾶσα Ἱεροσόλυμα μετ' αὐτοῦ, 4 καὶ συναγαγὼν πάντας τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς τοῦ λαοῦ ἐπυνθάνετο παρ' αὐτῶν ποῦ ὁ Χριστὸς γεννᾶται. 5 οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ· ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας· οὕτως γὰρ γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου· 6 καὶ σὺ Βηθλεέμ, γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα· ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ. 7 τότε Ἡρώδης λάθρα καλέσας τοὺς μάγους ἠκρίβωσεν παρ' αὐτῶν τὸν χρόνον τοῦ φαινομένου ἀστέρος, 8 καὶ πέμψας αὐτοὺς εἰς Βηθλεὲμ εἶπεν· πορευθέντες ἐξετάσατε ἀκριβῶς περὶ τοῦ παιδίου· ἐπὰν δὲ εὕρητε, ἀπαγγείλατέ μοι, ὅπως κἀγὼ ἐλθὼν προσκυνήσω αὐτῷ. 9 οἱ δὲ ἀκούσαντες τοῦ βασιλέως ἐπορεύθησαν· καὶ ἰδοὺ ὁ ἀστήρ, ὃν εἶδον ἐν τῇ ἀνατολῇ, προῆγεν αὐτοὺς ἕως ἐλθὼν ἐστάθη ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον. 10 ἰδόντες δὲ τὸν ἀστέρα ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην σφόδρα. 11 καὶ ἐλθόντες εἰς τὴν οἰκίαν εἶδον τὸ παιδίον μετὰ Μαρίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ, καὶ πεσόντες προσεκύνησαν αὐτῷ, καὶ ἀνοίξαντες τοὺς θησαυροὺς αὐτῶν προσήνεγκαν αὐτῷ δῶρα, χρυσὸν καὶ λίβανον καὶ σμύρναν. 12 καὶ

ἀκούσας Ἡρώδης ἐταράχθη, καὶ ἔπεμψεν ὑπηρέτας πρὸς τοὺς μάγους· καὶ μετεπέμψατο τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ ἀνέκρινεν αὐτοὺς λέγων· πῶς γέγραπται περὶ τοῦ Χριστοῦ, ποῦ γεννᾶται; λέγουσιν αὐτῷ· ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας· οὕτως γὰρ γέγραπται. καὶ ἀπέλυσεν αὐτούς. καὶ ἀνέκρινε τοὺς μάγους λέγων αὐτοῖς· τί εἴδετε σημεῖον ἐπὶ τὸν γεννηθέντα βασιλέα; καὶ εἶπον οἱ μάγοι· εἴδομεν ἀστέρα παμμεγέθη λάμψοντα ἐν τοῖς ἄστροις τούτοις καὶ ἀμβλύνοντα αὐτούς, ὥστε τοὺς ἀστέρας μὴ φαίνεσθαι· καὶ ἡμεῖς οὕτως ἔγνωμεν, ὅτι βασιλεὺς ἐγεννήθη τῷ Ἰσραὴλ, καὶ ἤλθομεν προσκυνῆσαι αὐτόν. καὶ εἶπεν Ἡρώδης· ὑπάγετε ταὶ ζητήσατε· καὶ ἐὰν εὕρητε, ἀπαγγείλατέ μοι, ὅπως κἀγὼ ἐλθὼν προσκυνήσω αὐτόν. 3 καὶ ἐξῆλθον οἱ μάγοι. καὶ ἰδοὺ ὃν εἶδον ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ προῆγεν αὐτοὺς ἕως εἰσῆλθον εἰς τὸ σπήλαιον, καὶ ἔστη ἐπὶ τὴν κεφαλὴν τοῦ σπηλαίου. καὶ εἶδον οἱ μάγοι τὸ παιδίον μετὰ τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας, καὶ ἐξέβαλον ἀπὸ τῆς πήρας αὐτῶν δῶρα, χρυσὸν καὶ λίβανον καὶ σμύρναν. 4 καὶ χρηματισθέντες ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου μὴ εἰσελθεῖν εἰς τὴν Ἰουδαίαν, δι' ἄλλης ὁδοῦ ἐπορεύθησαν εἰς τὴν χώραν αὐτῶν. 22, 1

χρηματισθέντες κατ' ὄναρ μὴ ἀνακάμψαι πρὸς Ἡρώδην, δι' ἄλλης ὁδοῦ ἀνεχώρησαν εἰς τὴν χώραν αὐτῶν . . . . 16 τότε Ἡρώδης ἰδὼν ὅτι ἐνεπαίχθη ὑπὸ τῶν μάγων, ἐθυμώθη λίαν, καὶ ἀποστείλας ἀνεῖλεν πάντας τοὺς παῖδας τοὺς ἐν Βηθλεὲμ καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ὁρίοις αὐτῆς ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω, κατὰ τὸν χρόνον ὃν ἠκρίβωσεν παρὰ τῶν μάγων.

Γροὺς δὲ Ἡρώδης ὅτι ἐνεπαίχθη ὑπὸ τῶν μάγων, ὀργισθεὶς ἔπεμψεν φονευτὰς λέγων αὐτοῖς· τὰ βρέφη ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω ἀποκτείνατε. 2 καὶ ἀκούσασα Μαριὰμ ὅτι ἀναιροῦνται τὰ βρέφη, φοβηθεῖσα ἔλαβεν τὸ παιδίον καὶ ἐσπαργάνωσεν αὐτὸ καὶ ἔθηκεν ἐν φάτνῃ βοῶν.

Vom vorangegangenen unterscheidet sich dieses capitel wesentlich dadurch, dass an stelle der vorzugsweisen epitome beinahe die copie tritt, und die abweichungen mehr von redactioneller nötigung als dogmatischer antithese eingegeben sind. Es liegt das in der natur der sache. Hier zum ersten und einzigsten male schlug der verf. des Protev.'s eine saite an, die einen vollen wiederhall in der seele des evangelisten finden konnte. Nicht nur die wunderbare bezeugung des messiaskindes, sondern mehr noch die angedeutete erfüllung alttestamentlicher weissagung kamen den gedanken des Mt. entgegen, wenn wir nicht vielmehr sagen müssen, entzündeten sie. Denn ist es allzu gewagt anzunehmen, dass von hier aus der evangelist angeregt wurde die ganze kindheitsgeschichte in's licht der erfüllung alttestamentlicher weissagung zu stellen? Zwingt nicht geradezu die künstlichkeit der auswahl der übrigen citate diese als provocierte nachahmung der wie gewachsen scheinenden aus Micha 5, 1 anzusehen? Ja man wird selbst mit der weiteren behauptung nicht fehlen, dass die Magiergeschichte des Protev.'s Mt. den anstoss zu seiner bearbeitung der kindheitsgeschichte überhaupt gegeben hat. Denn sehen wir, dass er allein diesen stoff mit umständlicher breite dem Protev. entnommen hat, während er bei allen andern sich auf die dürftigste auslese beschränkt, so ist nicht ohne grund zu glauben, dass die homogeneität gerade dieses stoffes mit seinem übrigen evangelium ihn reizen konnte auch das übrige auf seine angliederungsfähigkeit an dieses in's auge zu fassen und zu verwerten, um so das deutlich abseits der kirche märchenhaft klug eroberte heilige land

dieser kirchlich klug wiederzugewinnen, wie dies mit so vielen anderen dingen, beispielsweise gerade dem Epiphanienfeste geschehen ist, und wie in so viel späterer zeit die römische kirche in aller stille von der evangelischen gelernt hat und diese von jener.

Jedenfalls hat auch hier die betrachtung im einzelnen die probe auf die von uns aufgezeigten merkmale der abhängigkeit des Mt. von einer quelle durch nachweis ihres ursprungs aus dem Protev. zu leisten.

So stellt sich sofort die orts- und zeitangabe in v. 1 als herübernahme aus Protev. 21, 1 heraus. Die weislich geübte beschränkung auf die genesis Jesus' des Christos hatte sie im anfang erspart, und die gleiche rücksicht liess ihn von der reise nach Bethlehem absehen. Dass dies seine späteren leser irre führen würde in bezug auf den wohnort Joseph's und Maria's, konnte ihm um so weniger in's bewusstsein treten, als er sich bewusst war, einen blossen auszug aus dem seiner zeit bekannten protevangelischen berichte zu geben, so sehr es ihm auch anlag diesen vergessen zu machen durch seinen auszug. Und war dies nicht der fall, so haben wir es seiner schriftstellerischen ungelenkheit zur last zu legen, dass er nicht vorsichtiger in der benutzung seiner vorlage war. So leidet es auch keinen zweifel, dass *τῆς Ἰουδαίας* die abschrift von dem des Protev.'s und dort irrige übersetzung von יְהוּדָה ist, das bekanntlich eben so den stamm als das reich Juda bedeuten kann, wie schliesslich das ganze jüdische land. Nicht minder würde sich *ἀπὸ ἀνατολῶν* als versuch in der oben angedeuteten richtung bestätigen, wenn uns nicht eine genauere betrachtung der sachlage die überzeugung abnötigte, dass diese abweichung wie alle weiteren Mt. von dem bestreben eingegeben worden sind der erzählung seiner vorlage eine minder fragwürdige gestalt zu geben. So lag es nahe den märchenhaft unbestimmten Magiern wenigstens eine scheinbare heimat zu verschaffen und dazu ihr *ἐν τῇ ἀνατολῇ* zu benutzen. Dieser unschuldigen ausfüllung einer vom Protev. freilich mit bedacht, wie sich erst später erweisen soll, freigelassenen stelle gesellen sich aber bedenklichere manipulationen, die, das müssen wir vorausnehmen, ihren mittelpunkt in dem heimlichen kritischen bedenken des evangelisten haben, dass das sofortige erscheinen der Magier nach der geburt des messiaskindes unglaubwürdig erscheine und sich mit der tötung

der kinder rückwärts von 2 jahren nicht verbinden lasse. Wir können vorab nicht umhin zu erkennen, dass *τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος* wirklich eine scheinrolle einnimmt, in seiner allgemeinheit dazu bestimmt die zeit der geburt unbestimmt zu lassen, sei es, dass dem verf. das ansehen des Protev.'s zu gewichtig erschien, um ihm direct zu widersprechen, sei es, dass seine neuerung ihm selber gewagt vorkam.

Er kann es deshalb in v. 2 unternehmen das so viel anders gemeinte wort der Magier im Protev. seiner erzählung wörtlich einzuverleiben und lässt unbedenklich v. 3 ebenso wörtlich *ἀκούσας δὲ ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης ἐταράχθη* folgen, nur mir den kleinen änderungen, die seiner schriftstellerischen art genehmer sind. Wie er das protevangelische *ἦλθον* in ein *παρεγένοντο* verwandelt und *προσκυνεῖν* mit dem dat. statt acc. verbunden hatte, so setzt er jetzt an die stelle von *καί* richtig das *δέ*, das der unkundige übersetzer schon hätte gebrauchen müssen für das ו des originals, und legt, wie schon vorher, Herodes den königstitel bei. Wir wissen jetzt aber auch *καὶ πᾶσα Ἱεροσόλυμα μετ' αὐτοῦ* als umschreibung von *θόρυβος ἐγένετο μέγας ἐν Βηθλεέμ* zu würdigen, trotzdem *ἐν* an dieser stelle nicht die correcte übersetzung von בְּ war, das hier nicht ‚durch', sondern ‚wegen' heissen musste.

Von v. 4 an erst beginnt die entscheidende abweichung. Wir finden nun bestätigt, dass Mt. die sorgfältig durch die schriftgelehrten completierten hohenpriester — die completierung ist schon ein leises anzeichen dafür — allein berufen werden lässt, um scheinbar Herodes, in wahrheit seinen lesern die officielle deutung von Bethlehem kund werden zu lassen, die diesen um so mehr imponieren musste, als sie aus dem munde von gegnern kam. Es war das nicht die einzige absicht, wie sich alsbald zeigen soll, aber es war so sicher eine solche, als Mt. auf eigne hand das von ihm redigierte citat aus Micha v. 6 folgen lässt, dessen redaction wir nun auch zu würdigen wissen, aber nicht als werk der impietät gegen Micha oder der pietät gegen das Protev., sondern einzig als ein solches der not. Das Protev. hatte die höle bei Bethlehem als geburtsstätte des messias genannt. Das konnte sonder zweifel nicht ohne das mitwissen der Bethlehemiten und weiterer kreise geschehen sein. Denn solche dinge werden einer bevölkerung nicht ohne weiteres aufgenötigt. Mt. durfte also Micha nicht sagen lassen, was er sagt, sondern musste an die

stelle von ort gebiet setzen, so dass man sogar berechtigt sein wird schon ἐν Βηθλεέμ v. 1 mit ‚bei Bethlehem' zu übertragen.

Eine andere absicht kommt freilich noch bei der officiellen alleinberufung der hohenpriester und schriftgelehrten hinzu. Mt. war, wie sein bericht ausser frage lässt, der ansicht, dass der kindermord nach der darstellung des Protev.'s in seiner ausdehnung unmotiviert sei. Es musste deshalb Herodes die Magier statt nach dem wesen des σημεῖον nach der zeit seiner erscheinung fragen lassen. Und da dies — ein beweis der eignen verfänglichen absicht — eine verfängliche sache war, so blieb nur die heimliche berufung der Magier v. 7 übrig. Diese war ja dadurch erleichtert, dass auch im Protev. Herodes die Magier nach der entlassung der zu ihren auskunftgebern bestimmten hohenpriester allein spricht, und dass, wie ἐν ἄστροις τούτοις beweist, die unterredung in der nacht geschah. Aber wenn etwas die abhängigkeit vom Protev. zeigt, so ist es nicht bloss diese deutliche spur, sondern fast noch mehr ihre überaus ungeschickte benutzung. Beim Protev. der schlaue, sich durch nichts verratende diplomat Herodes — hier der tölpisch zu seinem eignen verräter werdende inquirent, den sein ἠκρίβωσεν ebenso entlarvt als sein ausdrückliches ἀκριβῶς v. 8. Bei diesem letzteren aber wird das protevangelische ruhige ζητήσατε, nicht zu seiner verbesserung, zu dem unruhigen ἐξετάσατε umgewandelt.

Die abweichungen, die sich der evangelist bei teilweiser wörtlicher beibehaltung der quelle von da an bis v. 12 gestattet, beschränken sich auf den stern, das haus und die traumverabschiedung der Magier. Bei dem ersteren gibt sich das alle wundererzählungen zweiter hand kennzeichnende bestreben das wunder zu vergrössern insofern kund, als aus dem unklaren protevangelischen bericht der deutlich klare wunderstern herausgelesen wird. Mt. konnte freilich nicht wissen, dass diese unklare darstellung seiner vorlage auf einem übersetzungsfehler beruhte. Wir haben nämlich ein recht zu vermuten, dass προῆγεν die irrige übersetzung von יְקַדֵּם ist, das zwar auch ‚vorangehen' heisst, hier aber ‚entgegenkommen' heissen muss, und ἔστη die übersetzung von יַעֲמֹד sein kann, hier aber ‚er blieb stehen' zu übersetzen ist. Damit scheint freilich ebenfalls ein wunderstern angedeutet, aber ein solcher, in dem bereits die natürliche deutung durchleuchtet, die sich uns später ergeben wird, zumal wenn wir hinzunehmen, dass Bethlehem

hiernach südöstlich für den verf. zu liegen scheint, wie auch anderen [1]), wenn seine lage in wahrheit auch die rein südliche ist. Fanden wir dabei schon oben, dass das sehen des sterns die nacht voraussetzt, die zu erwähnen Mt. schon einmal vergessen hat (1, 20), so sehen wir jetzt, dass hier wie dort — ein deutlichstes zeichen ihres gebrauches — die quelle ihn dies vergessen liess, und hier zumal dadurch, dass sie erst aus den worten der Magier an Herodes zu schliessen ist. Die bemerkung von B. Weiss [2]) ‚sie reisten bei nacht nach orientalischer sitte. Haselquist, reise nach Palaestina p. 162' ist darum unzulässig, weil sowol der nur 2 stündige weg als auch die eile des Herodes wie der Magier die wahl der nacht gar nicht zugelassen hätten, wenn diese nicht schon vorhanden war. Ebenso bestätigt sich nun unsere behauptung von v. 10 als einer nötig gewordene zutat des Mt., da seine Magier den stern soviel später wieder erblicken als die des Protev.'s. — Die zweite wesentliche abweichung, die *οἰκία* v. 11, schliesst allerdings, wie wir früher sahen, das *σπήλαιον* nicht aus und ist zunächst offenbar bedingt von der absicht des evangelisten die Magier soviel später erscheinen zu lassen, als es das Protev. getan hatte. Es mochte ihm nicht angängig erscheinen die heilige familie noch nach zwei jahren in der höle hausen zu lassen. Sehen wir aber, dass auch Lc. die nennung der höle vermeidet, so will uns scheinen, dass hier eine kirchliche abneigung vorlag, die dies verbot, und deren motivierung uns später beschäftigen soll. Es möchte deshalb nicht ausgeschlossen sein, dass die umgehung der höle seitens des Mt. mit ein grund war die späte ankunft der Magier anzusetzen. Aber wie bei der ersten abweichung, so will auch hier noch nebensächliches berücksichtigt sein. So ist die wörtliche übernahme von *εἶδον τὸ παιδίον μετὰ Μαρίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ* ein bezeichnendes mehr gegen das von den Magiern erstrebte, dessen incorrectheit sich nur dadurch löst, dass das im original gebrauchte עִם nicht ‚mit', sondern ‚bei' bedeutet. Nicht minder bezeugt die teilung der verehrung für das Jesuskind in prosternation und geschenkedarbringung die übermalung des protevangelischen berichtes, dem die huldigung der Magier lediglich in der darbringung ihrer gaben besteht, ein zeichen, dass er die pro-

1) vgl. v. Raumer, Palaestina[4] 313 anm. 94a und Tobler, Bethlehem 2. 2) ao. 67.

sternation für seine Magier nicht kennt, zumal προσκυνεῖν offe bar הִשְׁתַּחֲוָה des urtextes übersetzt, das ‚huldigen' bedeutet nach Siegfried-Stade [1]). Ebenso ist Mt. die gemeinsame tasche zu wenig, er verwandelt sie in schatzbehälter für jeden, alles allein schon anzeichen zweiter hand. — Bei der dritten abweichung, der verabschiedung der Magier durch traumorakel, darf mit einiger bestimmtheit vermutet werden, dass der engel des Protev.'s Mt. für nichtjuden unpassend erschien, und dass, wenn er sich der gleichen worte für Joseph v. 22 bedient, dies doch wohl nur aus rücksicht auf den bereits dreimal gebrauchten engel geschieht, der nach diesem gebrauch für seine leser hier hinzuzudenken war. Zu dieser änderung aber gesellt sich eine wirkliche verbesserung. An stelle der unverständlichen worte des Protev.'s *μὴ εἰσελθεῖν εἰς τὴν Ἰουδαίαν* setzt er das allein richtige *μὴ ἀνακάμψαι πρὸς Ἡρώδην*, wiederum ein unwidersprechliches zeugnis, dass dem Protev. der vorrang gebührt. Denn man macht sich doch nicht aus liebhaberei, nicht einmal aus verstellung unverständlich. Die schwerere lesart ist auch hier die echte und beweist, dass hier ein übersetzungsfehler sein muss gleich dem nicht minder unverständlichen *ἐξελθεῖν εἰς τὴν Ἰουδαίαν* Protev. 21, 1. Ein versuch hier zu bessern aus dem zu vermutenden texte des hebr. originals hat seine um so grösseren schwierigkeiten, als die lesarten des griech. textes so wenig sicherheit bieten. Wir wagen deshalb unter allem vorbehalt die vermutung, dass *Ἰουδαῖα* hier nicht Judaea, sondern die Judaerin heissen und Jerusalem bedeuten soll, wie es 2 Chr. 25, 28 die stadt Juda's heisst. Diese bezeichnung konnte zur abwechslung von dem am schlusse von c. 20 gebrauchten *Ἱερουσαλήμ* gewählt sein, wie dies ebenso in der genannten stelle der Chronik geschieht. *Εἰσελθεῖν* wäre dann verfehlte übersetzung von בּוֹא, das hier ‚zurückkommen' bedeuten würde [2]), ebenso wie *ἐξελθεῖν* vorher die nicht minder von den LXX vielfach so geübte irrige übersetzung von שׁוּב ‚zurückkehren' war [3]).

Dass v. 13—15 einen selbständigen einschub des evangelisten darstellt, wie wir oben behaupteten, bezeugt nunmehr der augenschein. Auch sehen wir nun, was ihn zu diesem einschub ver-

1) hebr. wbch zum AT. Leipz. 1893. 839 b.
2) vgl. Siegfried-Stade 78 a.
3) vgl. Fürst concord. 1108 a.

anlasste. Nicht, dass ihm die freilich wunderliche bergung des Jesuskindes in der ochsenkrippe Protev. 22, 2, von der später zu reden sein wird, nicht genügt hätte, er bedurfte zum anschluss an sein übriges evangelium ein entsprechendes motiv für die übersiedelung von Bethlehem nach Nazareth. Dazu war die zeit bis zum tode des gefahrdrohenden Herodes genügend auszufüllen. Für letzteres ward mit der flucht nach Aegypten der nötige aufenthalt daselbst erfunden, für ersteres Archelaos als grund benutzt. Da die altchristliche litteratur nichts ähnliches bietet, so sind wir genötigt beides auf rechnung des evangelisten zu setzen. Doch wird auch hierbei das Protev. nicht ohne einfluss gewesen sein. Wird sich später ergeben, dass wir in dessen schlusscapitel an stelle von Ἰάκωβος Joseph vermuten müssen, so ist der rückzug des letzteren in die wüste beim ausbruch eines aufstandes nach dem tode des Herodes wol geeignet Mt. zu dem von ihm eingeschlagenen wege zu veranlassen, nachdem er den der bergung des Jesuskindes in der ochsenkrippe unbenutzbar für sich gefunden hatte.

Mit um so grösserer gewissheit hat er für v. 16 Protev. 22, 1 benutzt und so sehr, dass er sich abermals eines fehlers desselben mitschuldig gemacht hat, den wir nunmehr als einen solchen des übersetzers feststellen können. Höchster wahrscheinlichkeit nach stand im texte התל, das der übersetzer für ein nicht mehr vorkommendes pual הֻתַּל versah und mit ‚verspottet werden' übertragen zu müssen meinte, während es in wahrheit das defectiv geschriebene hophal von חלל bezw. hiphil הֵתֵל ‚täuschen', ‚betrügen' war, oder es stand plene הִיתַל da, und der übersetzer meinte das von den LXX unter anderem mit καταπαίζειν [1]) übertragene hiphil mit dem passiven ἐμπαίζεσθαι wiedergeben zu können. Denn ‚getäuscht', nicht ‚verspottet' worden ist Herodes von den Magiern, weshalb auch N. T.liche lexikologen, wiewol zu unrecht, ἐμπαίζειν mit ‚decipere' und ‚täuschen' wiedergeben. Es ist diese verhängnisvolle wörtliche herübernahme um so bemerkenswerter für Mt., als er im übrigen eigene worte an die stelle seiner vorlage setzt. Γνούς wird zu ἰδών, ὀργισθείς zu ἐθωμώθη λίαν verschärft, ἔπεμψεν zu ἀποστείλας, φονευταί weggelassen, wie die directe rede ἀποκτείνατε zu ἀνεῖλεν, vor allem aber werden τὰ

1) Fürst, concord. 1225b.

βρέφη zu πάντας τοὺς παῖδας. Verraten die ersteren abweichungen, wie schon die vielen vorher, höchstens die absicht den vorwurf des blossen abschreibers von sich abzuwenden und eine gewisse selbständigkeit zu bekunden, so hat die letztere sicher den zweck der abgeänderten zeit für das erscheinen der Magier rechnung zu tragen und daneben nicht minder auch die quelle durch den ausdruck ‚knaben' zu rectificieren. Des Herodes absehen ging nach dem Protev. offenbar dahin sämmtliche ‚säuglinge' zu töten, damit ja der ihm gefährlich scheinende getroffen werde. Säuglinge aber sind hebräische kinder noch bis zum zweiten jahre, da die mutter der 7 makkabäischen märtyrer ihren jüngsten sohn drei jahre gesäugt zu haben bekennt, 2 Makk. 7, 2, wie dies auch in Aegypten üblich gewesen zu sein scheint [1]). Für Mt. dagegen, der vom zweijährigen aus rechnen musste, war dieser zu alt, um noch als säugling gelten zu können; darum wählte er den ausdruck παῖδας, und dass er dabei an knaben dachte, ist um deswillen gewiss, weil ihm der unterschied von der quelle ebenso klug dünkte als die beschränkung der grausamkeit des Herodes. Stand es ihm doch frei παιδία zu setzen, wie er παιδίον v. 11, 20 u. 21 braucht. Daran hindert nicht, dass er in seinem citat aus Jeremias Rahel über ihre τέκνα weinen lässt, in die er klüglich die υἱούς der LXX und die בָּנֶיהָ des originals verwandelt, was selbst Massebieau [2]) übersehen hat. Denn diese τέκνα sind nur die verkleinerung der erwachsenen υἱούς des Jeremias, zum abermaligen zeugnis, dass Mt. sich nicht scheut die citate für seine zwecke mit derselben freiheit zu formen, deren er sich auch gegenüber dem Protev. bedient. Der zusatz ἐν πᾶσι τοῖς ὁρίοις αὐτῆς bestätigt unsere obige behauptung von ihm, wie nicht minder ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω die von uns behauptete wörtliche übernahme aus der quelle nun erweist, zumal die begründung für diese: κατὰ τὸν χρόνον ὃν ἠκρίβωσεν παρὰ τῶν μάγων ihre benutzung erst recht deutlich macht. Wenn irgendwo, so constatiert der hier mit den aus ihrem zusammenhang gerissenen worten bewirkte misserfolg ihren gebrauch. Es hat sinn, dass im Protev. alle säuglinge getötet werden, um den neugeborenen zu treffen, es hat keinen, dass um des zweijährigen willen

---

1) vgl. Ad. Erman, Aegypten und aegypt. leben im altertum. Tüb. 1885. 1, 234. 2) ao. 10f.

die nach ihm geborenen umkommen sollen, und es bleibt nicht einmal der einwand möglich, den man nach Hofmann's behauptung, ‚dass das Protev. von c. 21 an, das ist für die zeit unmittelbar nach der geburt Christi, seinen stoff hauptsächlich nur aus dem Mt. entlehnt' [1]), zu machen hätte, dass die schwerere lesart die ursprüngliche sei; denn *κατὰ τὸν χρόνον κτλ.* ist ja bereits ihre verschämte apologie.

In dieser apologie der eignen abweichung von der quelle tritt alsdann die apologetische beglaubigung des von dieser zuerst erzählten kindermordes in dem prophetischen belege v. 17 u. 18, der wie man weiss, noch mehr, als soeben bemerkt wurde, sich von dem hebr. und LXX-texte entfernt, hervor. Wie der letztere, schon einmal von uns beobachtete umstand eine parallele zum verhalten des Mt. gegenüber dem Protev. liefert und seiner schriftstellerei den vermeintlichen charakter der harmlosigkeit nimmt, so ergibt sich auch, dass dieser gesuchte beleg, wie die andern alle, nur der beglaubigung einer bedenklichen, von der geschichte nicht beglaubigten tatsache dienen soll. Denn warum gefiel es doch dem evangelisten gerade diese dem geschichtlichen zweifel ausgesetzte tatsache mit den andern von der schwangeren jungfrau, von der bethlehemitischen geburt, von der flucht nach Aegypten und der übersiedelung nach Nazareth mit einer erfüllten weissagung zu decken, während er keine miene macht die ankunft der Magier, den stern und die darbringung ihrer geschenke auf diese weise zu bedenken, wie dies schon die unmittelbar folgende zeit möglich fand und so viel ungezwungener besorgte? In den rahmen seiner *γένεσις* gehörte gerade sie nicht.

An dem hierauf folgenden schlusse v. 19—23 bewahrheitet sich nun unsere oben aufgestellte behauptung, dass er als fortsetzung der als einschub erkannten verse 13—15 eigenes werk des evangelisten ist. Gleichwol verleugnet sich auch hier die abhängigkeit vom Protev. nicht ganz, sofern er die bereits im einschub v. 13 diesem abgelernte engelberatung *κατ᾽ ὄναρ* hier wiederholt v. 19 und Joseph ebenso göttliche weisung empfangen lässt v. 22 wie die Magier, nur mit der schon v. 12 beliebten abänderung: *κατ᾽ ὄναρ.* Von benutzung der daten Protev. 25 sprachen wir bereits vorhin. Dennoch ist jene formelle und diese

1) leben Jesu nach den apokryphen. Leipz. 1851. 134.

materielle benutzung eine wesentlich andere als die seither beobachtete, und die bemühung des Mt. seiner vorgeschichte den charakter einer kritischen darstellung zu geben so vergeblich, als ein heutiger künstler sich vergeblich bemühen würde seinen restaurierungsversuch an einem antiken torso zu verdecken und den eindruck eines einheitlichen kunstwerks zu erzielen. Haben wir schon bei seiner wiedergabe des protevangelischen berichtes den wesentlichen unterschied aufzeigen können, dass er im ersten teile vorzugsweise als epitomator verfährt, während er im zweiten fast als copist auftritt, so bemerken wir nun, dass er im dritten eignen den eintönigen, dürftigen chronisten abgibt. Hier, wo er nicht einem fremden gedankengange folgen muss, sondern auf eignen füssen gehen darf, fällt die zum teil gepresste sprache des ersten teiles mit ihren gedankensprüngen weg, und der stil wird durchsichtig einfach. Ebenso hört aber auch der breitere fluss des zweiten teiles auf, und an ihre stelle tritt wie in regestenform die knappe aneinanderreihung der nackten tatsachen, die dadurch noch reizloser wird, dass sie zweimal die monotone wörtliche ausführung der engelbefehle berichtet, die wie beim hypnotismus auf's wachen gestellt sind, um zum schlusse in deren dürrer variation auszulaufen. So beweisen allein schon v. 13—15 und 19—23 den gebrauch einer fremden quelle, auch wenn wir sie nicht im Protev. hätten nachweisen können.

Nach allem diesem glauben wir den beweis erbracht zu haben, dass das aus allen einzeluntersuchungen gewonnene gesamtbild dieser s. 32 f. sich mit dem vorstehend im einzelnen entrollten auf's genaueste deckt.

Mt. ist in der tat bis dahin, wo er seine eignen wege zu gehen für gut gefunden hat, so sehr gefolgsmann des Protev.'s, dass der vergleich mit diesem erst zu seinem vollen verständnis führt, und die art, wie er quantitativ und qualitativ diese gefolgschaft übt, erweist sich so sehr als gefolgstreue, dass er, wie bei dem gebrauche der biblischen citate, weit entfernt seine quelle zu discreditieren, diese vielmehr durch die biblischen belege sanctioniert und da, wo er von ihr abweicht, dies nicht nur verschwiegen tut, sondern auch lediglich in dem sichtlichen interesse die anfänge des messias zu einer einzeldarstellung aus dem ganzen auszuschneiden und, da dies vom Protev. nicht geschehen, in seiner weise zu vollenden. Das dabei nicht benutzte erscheint ihm so

wenig unberechtigt, dass er es, wie z. b. bei seiner *παρθένος* deutlich voraussetzt.

Gleichwol, das zeigt sich ebenfalls, ist ihm das ganze nicht völlig homogen. Denn sonst wären weder seine kleinen, mit bewusstsein vollzogenen abweichungen, noch seine stillschweigenden antidoketischen massnahmen, noch seine biblischen belege erklärlich. Bis wohin sich aber das bewusstsein der heterogeneität erstreckt, wird um so weniger zu ermitteln sein, als uns ein sicheres zeugnis dafür fehlt, dass Mt. das Protev. als das erkannt hat, als welches es sich uns im weiteren verlauf ergeben wird. Denn ein untrügliches zeugnis können wir es nicht nennen, dass er sich wie Lc. scheut das *σπήλαιον* zu nennen, da das verschweigen neben anderen auch den grund gehabt haben kann, den messias nicht bloss zu stellen durch diese geburtsstätte. Jedenfalls lässt uns vor allem sein antidoketisches verfahren schliessen, dass er sich des haeretischen charakters seiner quelle bewusst war. Ihre benutzung lässt sich deshalb nur daraus erklären, dass sowol die klugheit als der vorteil geboten diesen ohne zweifel in weiterem kreise angesehenen ersten ausserkirchlichen versuch über die anfänge des lebens Jesus', der einem kirchlichen bedürfnis so sehr entgegenkam, kirchlich in einer gestalt zu verwerten, die die verwantschaft mit ihm nicht leugnet, aber durch ihre selbständigkeit den glauben erwecken konnte nicht seine tochter, sondern seine schwester zu sein. Jedenfalls bezeugt diese selbständigkeit, d. h. die bearbeitung der quelle für die eigenen zwecke, dass Mt. sich bewusst war keine geschichte zu schreiben.

2. Luc. 1, 5—2, 52.

Dass die gesamte lucanische vorgeschichte, abzüglich der erzählung vom 12jährigen, ihren mutterboden im Protev. hat, bahnt am zweckmässigsten der nachweis an, dass die von uns aufgezeigten kritischen anhaltspunkte in dem berichte des Lc. ihre aufklärung aus unserem apokryphon empfangen. Ist dieser nachweis erst erbracht, so haben wir das recht gewonnen auch die übrigen beziehungen als solche namhaft zu machen und die gesamtdarstellung als den aus der puppe des Protev. genährten

schmetterling zu erkennen, der seine mutter verleugnend, ein selbständiges eigendasein behauptet.

Beginnen wir also mit dem verstummen des Zacharias 1, 20—22. Das von uns bei dieser gelegenheit geforderte nackte factum findet sich Protev. 10 in den worten: *τῷ δὲ καιρῷ ἐκείνῳ ἐσίγησεν Ζαχαρίας, καὶ ἐγένετο ἀντ' αὐτοῦ Σαμουήλ, μέχρις ὅτου ἐλάλησεν Ζαχαρίας.* Natürlich hat dessen scheinbar so unmotiviertes auftreten an dieser stelle den verdacht erregt, dass es im gegenteil ein eintrag aus Lc. sein müsse. Aber man übersah bei der zumal geringen gunst, deren sich die exegese dieses apokryphons erfreut, welch ein integrierendes stück es in dessen erzählung bildet. Liebt es ohnedies der Protevgst. seine facta meist unvermittelt aneinander zureihen und den zusammenhang zwischen ihnen erraten zu lassen, da er als angeblicher augenzeuge schreibt, so erkennen wir hier unschwer, dass das verstummen des Zacharias für ihn eine notwendigkeit war, da dieser wegen des wissens Elisabeth's von der beschaffenheit der schwangerschaft Maria's nicht an dem hohenpriesterlichen gerichte über diese c. 15 beteiligt werden konnte. Er war also schon vor der schwangerschaft Maria's ausser dienst zu stellen; und spielte dabei die rücksicht auf gewisse heidnische priester mit, die im amte sich des beischlafs zu enthalten hatten, so konnte auch dies den zeitweiligen rücktritt in bezug auf die nachherige schwangerschaft Elisabeth's mit veranlassen. Dazu kommt, dass *ἐσίγησεν* ein sehr unglücklicher ausdruck für verstummen ist, den der Protev. oder vielmehr sein übersetzer unter keinen umständen gebraucht haben würde, wenn er das lucanische *ἔσῃ σιωπῶν* vor sich gehabt hätte. Denn, wie J. H. Heinr. Schmidt [1]) lehrt, ist bei *σιγᾶν* ‚das verstummen der sprache, die untätigkeit der zunge nicht absolut eingeschlossen', während *σιωπᾶν* ‚bedeutet, sich der worte enthalten, nicht reden', weshalb Lc. noch hinzusetzen muss: *καὶ μὴ δυνάμενος λαλῆσαι.* Wir erkennen deshalb, dass *ἐσίγησεν* ein übersetzungsmissgriff für verstummen war, das דָּמַם ebenso bedeutet, wie es auch von den LXX mit *σιγᾶν* und *σιωπᾶν* übersetzt wird. Der übersetzer war also in jedem falle ein ebenso schlechter Grieche als Hebräer, dem ausserdem der sinn der stelle entging. Setzt darum Lc. statt des allein hier zuständigen *κωφᾶσθαι* sein *σιωπᾶν*, das er mit

1) synonymik der griech. sprache. Lpz. 1876. 1, 215f.

einem *μὴ δύνασθαι λαλεῖν* ergänzen muss, so ist das wol eine deutliche correctur des unrichtigen *σιγᾶν*, während die ergänzung aus *μέχρις ὅτου ἐλάλησεν Ζαχαρίας* stammt. Erst zuletzt v. 22 kommt der *κωφός* zum vorschein.

Den bericht über die verkündigung des engels an Maria leiten wir am besten mit einer synopse von Lc. 1, 26—38 und Protev. 11 ein.

Lc. 1, 26—38.

Ἐν δὲ τῷ μηνὶ τῷ ἕκτῳ ἀπεστάλη ὁ ἄγγελος Γαβριὴλ ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς πόλιν τῆς Γαλιλαίας ᾗ ὄνομα Ναζαρέθ, 27 *πρὸς παρθένον ἐμνηστευμένην ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ, ἐξ οἴκου Δαυείδ, καὶ τὸ ὄνομα τῆς παρθένου Μαριάμ.* 28 *καὶ εἰσελθὼν πρὸς αὐτὴν ὁ ἄγγελος εἶπεν· χαῖρε κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ.* 29 *ἡ δὲ ἐπὶ τῷ λόγῳ διεταράχθη, καὶ διελογίζετο, ποταπὸς εἴη ὁ ἀσπασμὸς οὗτος.* 30 *καὶ εἶπεν ὁ ἄγγελος αὐτῇ· μὴ φοβοῦ, Μαριάμ· εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ.* 31 *καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν.* 32 *οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται, καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυεὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ,* 33 *καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακὼβ εἰς τοὺς αἰῶνας, καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος.* 34 *εἶπεν δὲ Μαριὰμ πρὸς τὸν ἄγγελον· πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω;* 35 *καὶ ἀποκρι-*

Protev. 11.

1 *Καὶ ἔλαβεν τὴν κάλπην καὶ ἐξῆλθεν γεμίσαι ὕδωρ· καὶ ἰδοὺ φωνὴ λέγουσα· χαῖρε κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ, εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν. καὶ περιεβλέπετο δεξιὰ καὶ ἀριστερά, πόθεν αὕτη ἡ φωνή. καὶ σύντρομος γενομένη ἀπίει εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς καὶ ἀνέπαυσεν τὴν κάλπην, καὶ λαβοῦσα τὴν πορφύραν ἐκάθισεν ἐπὶ τοῦ θρόνου αὐτῆς καὶ εἷλκεν αὐτήν.* 2 *καὶ ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου ἔστη ἐνώπιον αὐτῆς λέγων· μὴ φοβοῦ, Μαριάμ, εὗρες γὰρ χάριν ἐνώπιον τοῦ πάντων δεσπότου, καὶ συλλήψῃ ἐκ λόγου αὐτοῦ. ἡ δὲ ἀκούσασα διεκρίθη ἐν ἑαυτῇ λέγουσα· εἰ ἐγὼ συλλήψομαι ἀπὸ κυρίου θεοῦ ζῶντος, καὶ γεννήσω ὡς πᾶσα γυνὴ γεννᾷ;* 3 *καὶ εἶπεν ὁ ἄγγελος κυρίου· οὐχ οὕτως, Μαριάμ· δύναμις γὰρ κυρίου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ ἅγιον κληθήσεται υἱὸς ὑψίστου. καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.*

θεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῇ· πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ. 36 *καὶ ἰδοὺ Ἐλισάβετ ἡ συγγενίς σου καὶ αὐτὴ συνειληφυῖα υἱὸν ἐν γήρει αὐτῆς, καὶ οὗτος μὴν ἕκτος ἐστὶν αὐτῇ τῇ καλουμένῃ στείρᾳ·* 37 *ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα.* 38 *εἶπεν δὲ Μαριάμ· ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου. καὶ ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτῆς ὁ ἄγγελος.*

καὶ εἶπεν Μαριάμ· ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου κατενώπιον αὐτοῦ· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμα σου.

Bevor wir in einen näheren vergleich beider berichte treten, machen wir uns zunächst, was Lc. versagt war, den des Protev.s verständlich, der so, wie er dasteht, an undurchdringbarer dunkelheit leidet. Hierzu hilft in erwünschtester weise der von uns angenommene hebr. urtext.

Was zuerst den klaren eingang des berichtes betrifft, so gehen wir schwerlich fehl, wenn wir in ihm die kühne nachahmung des von Usener[1]) mit genialem scharfblick wieder hergestellten taufgeschichte erblicken, die statt von dem herkömmlichen *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ἀγαπητός, ἐν ᾧ ηὐδόκησα* von dem psalmworte 2, 7: *υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* ihren ausgang nahm und die hierdurch eine gewisse bestätigung empfängt. Wie dort unter freiem himmel beim fliessenden wasser die *φωνή* ertönt, so hier, nur dass es hier galt für die mutter entsprechend umzugestalten, was dort für den sohn vorgesehen war. Solcher bezugnahmen auf das übrige evangelium werden uns noch zwei in dieser erzählung begegnen. Für das übrige sind die folgenden richtigstellungen vorzunehmen. *Χαῖρε* ist offenbar verkennung der bedeutung von שָׁלוֹם לָךְ = ‚heil dir' und konnte dem übersetzer wol in die feder kommen, wenn er die LXX שָׁלוֹם Jes. 48, 22. 3 Esra 8, 10 vgl. 2 Makk. 9, 19 mit *χαίρειν* übertragen sah.

1) rel. gesch. unterss. Bonn 1889. 1, 40 ff.

Κεχαριτωμένη kann von ihm nur medial gebraucht sein, da, wie bemerkt, ein part. pass. derart im Hebräischen nicht vorkommt. Es stand also wol חֲסִידָה im urtexte, das Symmachos Ps. 17, 26 ebenso überträgt. *Εὐλογημένη κτλ.* wird zwar in H K weggelassen, aber sicher nur zur gleichgestaltung mit dem lucanischen texte, während es umgekehrt von hier aus in diesen gelangt ist, also nicht etwa aus 1, 42 bezogen sein kann. Dafür kann mit sicherheit behauptet werden, dass es hier nicht übersetzt werden darf wie Lc. 1, 42. Denn Maria gehört noch nicht unter die weiber. Vielmehr ist das wort als parallele zu *ἔσῃ εὐλογημένη ἐν πάσαις ταῖς γενεαῖς τῆς γῆς* 12,1 zu behandeln und übersetzung von בְּרוּכָה, das, wie es als part. jede zeit vertreten kann, hier heissen muss: ‚gepriesen wirst du unter den weibern' und an die seligpreisung des weibes aus der menge Lc. 11, 27 erinnern soll. Der übersetzer hatte sich eben versehen, wie z. b. die LXX Gen. 41, 25. Da hier, wie sich alsbald zeigen wird, der moment der empfängnis angedeutet ist, so würde es sich wol auch empfehlen ein part. praet. anzunehmen und zu übersetzen: ‚gesegnet bist du nach der weiber weise'; es würde das der nachherigen frage Maria's: *καὶ γεννήσω ὡς πᾶσα γυνὴ γεννᾷ;* zu entsprechen scheinen. Indes der Protevglst. geht augenscheinlich einer gewöhnlichen schwangerschaft bei Maria aus dem wege. Er berichtet nur von empfängnis und geburt. Dazwischen ist Maria nicht, wie Mt. 1, 18 *ἐν γαστρὶ ἔχουσα* oder wie Lc. 2, 5 *ἔγκυος*, sondern es heisst nur 12, 3 *ἡ γαστὴρ αὐτῆς ὠγκοῦτο* und 13, 1 wie 15, 1 wird sie nur *ὀγκωμένη* genannt. Und wollen sie auch Joseph, Annas, der hohenpriester und das volk in dieser verfassung für eine schwangere halten, der dichter duldet es gewissermassen als schein, lässt aber alsbald 17, 2 Joseph seine annahme von wehen: *ἴσως τὸ ἐν αὐτῇ χειμάζει αὐτήν* als irrtum erkennen, und wie hier das *τὸ ἐν αὐτῇ*, so bekundet auch Maria's *τὸ ἐν ἐμοί* 17, 3 den sich selbtätig gestaltenden fremdling im leibe der jungfrau, ganz wie dasselbe wort bei der ihr nach dem Protev. gleichartigen Elisabeth 12, 2. Und natürlich, sind empfängnis und auch geburt, wie sich bald zeigen wird, ausser der gewöhnlichen weise, so muss es ebenfalls die sog. schwangerschaft sein. Es ist das die doketische darstellung, die ihre fortsetzung in der späteren gnostischen annahme findet, dass Christus durch Maria hindurch gegangen sei, wie das

wasser durch eine röhre [1]). Dass hiernach die natürliche schwangerschaft und geburt bei den evangelisten die zweite etappe der dogmengeschichtlichen entwicklung ist, wird sich alsbald auch weiter ergeben und sei bei diesem notwendig scheinenden excurse nur angedeutet, der allein die richtigkeit unserer ersten übersetzung von *εὐλογημένη* erhärten sollte, wie dies nicht minder das folgende tut, das das verhalten Maria's nach der vernommenen stimme beschreibt. Sie schaut bezeichnender weise nicht nach oben, sondern nach rechts und links. Also kam die stimme aus der nähe, und das mit *μετὰ σοῦ* übersetzte עִמָּךְ bedeutet ‚bei dir’. Dies, verbunden mit der plötzlichkeit und trotz des gewöhnlichen umgangs mit engeln ungewohntheit der stimme, macht Maria *σύντρομος* oder, wie CH wollen, *ἔκτρομος* (מַרְעִידָה? wie Dan. 10, 11). Und doch hat dies erzittern erst noch seinen tieferen grund in dem, dass Maria die bedeutung der stimme ahnt. Der engel aber wird zum deuter der letzteren. Denn indem er sie beruhigt mit der versicherung, dass sie bei keinem geringeren als dem *τῶν πάντων δεσπότης* (אֱלֹהִים? wie Hiob 5, 8. LXX) gnade gefunden, versichert er ihr, dass sie empfangen habe mittelst seines wortes. *Συλλήψῃ* ist nämlich irrige übersetzung des hebräisch. imperf. mit וְ consec. [2]) Der irrtum entstand nur dadurch, dass sich der übersetzer des zusammenhanges des ganzen nicht bewusst wurde. Dass wir aber diesen richtig verstehen, bestätigt auch das folgende. Maria macht mit den worten des vorliegenden textes den eindruck einer müssig neugierigen fragerin, indem sie noch nicht im zustand des empfangenhabens gleich nach der art des gebärens fragt. Das ändert sich sofort, wenn wir erkennen, dass *συλλήψομαι* irrige übersetzung des hebr. imperfects mit praesentischer bedeutung ist [3]) und heissen muss: ‚wenn ich schwanger bin’, oder der construction von אִם mit imperf. entsprechend ‚wenn ich schwanger sein sollte’, zugleich aber, dass *διεκρίθη ἐν ἑαυτῇ* die bedeutung von רִיב mit בְּ verfehlt und zu übersetzen ist, wie Richt. 6, 32 ‚sie kämpfte mit sich’. Sehen wir nämlich aus der vorhergegangenen geschichte Maria's, dass sie als die gottgeweihte

---

1) vgl. Usener, rel.gesch. unterss. 1, 132.

2) vgl. Gesenius-Kautzsch[24], hebr. gram. § 129, 1 und L. Geiger, ursprung und entwickelung der sprache und vernunft. Stuttgart 1868. 1, 388.

3) vgl. Gesenius-Kautzsch § 127, 2.

die absolut reine sein muss, so begreifen wir, dass, wie sie bei der ahnung des schwangerwerdens erzittert, so nun vor dem gedanken zurückbebt ihre reinheit durch die geburt wie ein anderes weib einbüssen zu müssen. Deshalb beruhigt sie der engel mit *οὐχ οὕτως κτλ.* Die geburt wird also keine gewöhnliche sein, vielmehr wird über Maria die *δύναμις κυρίου* walten, wie c. 19 mit der *νεφέλη φωτεινὴ ἐπισκιάζουσα* und dem *φῶς μέγα* zeigen soll. Sichtbar wird ja freilich die wirkung der *δύναμις* bei dem geburtsacte nicht, es sei denn, dass das kind erscheint und sofort die mutterbrust ergreift. Aber dafür verkündet die unnötig von Joseph herzugerufene amme der begegnenden Salome: *καινόν σοι θέαμα ἔχω διηγήσασθαι· παρθένος ἐγέννησεν ὃ οὐ χώρει ἡ φύσις αὐτῆς* (d. h. nach der späteren bedeutung von *φύσις* ‚ihre scham', נַבְלוּת, pars obscoena feminae). *Γάρ* nach *δύναμις* ist dabei verkehrte übersetzung von כִּי, das hier ‚sondern' bedeuten muss. Ebenso irrig ist *διὸ καί* übersetzt. Denn nicht um deswillen, dass ‚die macht des herrn' Maria überschattet, kann der zu gebärende ‚sohn des höchsten' genannt werden, der dies durch seine zeugung schon ist. Es muss also gefordert werden, dass hier nicht לָכֵן oder עַל־כֵּן stand, zumal bei *οὕτως* schon כֵּן in לֹא־כֵן gebraucht war. Vielmehr stand hier בזאת, das auch *διό* heissen kann, hier aber ‚durch dieses' heissen muss und sich auf die taufe und die verklärungsgeschichte bezieht, in denen Jesus als sohn gottes anerkannt wird. Bei der ersteren zeigte sich auch nach dem berichte bei Epiphanios[1]) ein *φῶς μέγα* und bei der letzteren Mt. 17, 5 die *νεφέλη φωτεινή*. Erst hierdurch kommt *καί* als übersetzung von גַּם zur geltung. Auch *γεννώμενον* ergibt sich als übersetzungsfehler, da das hier stehende part. ein solches des futurum zu sein hat, und ebenso wird *τί* zu beanstanden sein, sofern das mit *ἅγιον* übersetzte קדש vom übersetzer für das auch neutral gebrauchte קֹדֶשׁ versehen wurde, während קָדשׁ gemeint war. Denn man darf doch eine andeutung über das geschlecht des von Maria zu gebärenden kindes erwarten. Nicht minder wird erwartet werden dürfen, dass im gegensatz zur *δύναμις* Maria durch ein *σύ* bei *καλέσεις* angesprochen werde. Es stand deshalb wol da: תקרא את את שמו; weil aber אַתְּ ‚du' ungewöhnlich, wie Richt. 15, 12[2]) nachstand, so mochte der übersetzer

1) haer. 30, 13 ed. Dindorf 2, 106. 2) vgl. Ges.-Kautzsch § 137, 3 anm. 2.

es für ein irrig gesetztes nochmaliges אֶת des acc. angesehen und weggelassen haben. Schliesslich werde noch des befremdlichen κατενώπιον αὐτοῦ im schlussworte Maria's gedacht. Es soll unverkennbar לְפָנָיו übersetzen, heisst aber hier mit dem ganzen satze: ‚siehe des herrn magd (d. h. ich bin) zu seiner verfügung' [1]).

Dass die handgreiflichen berührungen des so richtig gestellten textes des Protev.'s mit dem lucanischen ihre quelle nicht in letzterem haben können, sieht sich auf den ersten blick ein, ergibt sich aber noch vielmehr daraus, dass aus den bei Lc. gegebenen daten keine geschichte gebaut werden kann, wie sie vor und hinter Protev. 11 liegt. Um so leichter lösen sich von hier aus die von uns wahrgenommenen anstösse in dem berichte des Lc., wie wir auch das wiederfinden werden, was Lc. als scheinbar unanstössiges eigengut von hier entnommen hat.

So ist sofort ὁ ἄγγελος Γαβριήλ v. 26, wenn er gleich bereits v. 19 vorkommt, protevangelisches eigentum, nur dass er erst Protev. 12, 2 Γαβριὴλ ὁ ἀρχάγγελος genannt und als cardinalengel von den anderen des apokryphons unterschieden wird, die eine minder erlauchte mission haben, als er bei Maria. Das verwischt freilich Lc. zu seinem zwecke, indem er ihn auch zu Zacharias gesant werden lässt, aber dort unterlässt er wenigstens nicht ihn als ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, d. h. in wahrheit als ἀρχάγγελος, zu beschreiben, während er ihn nur ἄγγελος nennt. Solche kleinen züge werden auch zu verrätern des gebrauchs fremden gutes. Dafür ist, wie wir nun deutlich erkennen, Ναζαρέθ eigentum des evangelisten. Denn, wie der zusammenhang ergibt, kann für das Protev. nur Jerusalem als heimat Maria's und wohnort Joseph's angesehen werden. Das musste auch Lc. erkennen, wie Mt. vor ihm. Wenn der letztere sein wissen verbirgt, der erstere aber dreist Nazareth setzt, so muss das seinen grund darin haben, dass der durch das evangelium bezeugte wohnort Nazarth Jerusalem ebenso zu verbieten schien, wie die reiche herkunft Maria's. Nichts aber hindert die ἐμνηστευμένη v. 27 aus dem Protev. in der gestalt der ‚verheirateten' aufzunehmen, da sie Protev. 8, 3 als γυνή dem noch zu findenden manne zugesprochen wird; und wenn auch Joseph 15, 4 mit ἔκλεψας τοὺς γάμους αὐτῆς beschuldigt wird und sich 17, 1 schämt sie als sein weib aufzeichnen zu lassen

1) vgl. Siegfried-Stade 584 b.

und sie noch 19, 1 ἡ μεμνηστευμένη μοι vor der amme nennt, so erklärt derselbe doch ebenda: ἐκληρωσάμην αὐτὴν γυναῖκα. Die nominelle ehe ist also wirklich vorhanden, nur nicht die vollzogene, desgleichen die παρθένος 9, 1. 13, 1. 15, 2. 16, 1. Selbst die namensform Μαριάμ, die 12 mal bei Lc. wiederkehrt und nur einmal 1, 41 mit Μαρία wechselt, wird aus dem Protev. stammen, da sie auch dort die überwiegende ist, d. h. 19 mal vorkommt gegenüber 3 maligem Μαρία und 2 maligem genet. Μαρίας. Mt. hat nur einmal Μαριάμ 1, 20 gegenüber dem 3 maligen Μαρία sonst, nennt sie aber 13, 55 Μαριάμ. Sonst kommt die mutter Jesus' in Mt., wie alle anderen Marien, nur unter dem namen Μαρία vor. Paulus allein nennt Röm. 16, 6 eine Μαριάμ. Auch ἐκ οἴκου Δαυείδ entstammt Protev. 10.

Wenn gleichwol eine so erhebliche abweichung bei der ersetzung der φωνή durch Gabriel stattfindet, so hat das sicher nicht bloss in der absicht seinen grund durch unterscheidung vom apokryphon die eigne selbständigkeit zu fingieren, sondern noch mehr in der dogmatischen abneigung die ohnedies über gebühr gefeierte mutter durch eine ehre auszuzeichnen, die das übrige evangelium dem sohne bei der taufe und verklärung zu teil werden liess. Dagegen wird kaum anzunehmen sein, dass die eigentliche bedeutung, die der Protevglst. der φωνή beilegt und von der später zu sprechen ist, von Lc. erkannt und darum abgelehnt worden sei. Wenn er trotzdem unbesonnen genug den ersten teil der worte der φωνή Gabriel in den mund legt, nachdem er mit εἰσελθών die situation des Protev.'s angedeutet hat, so verrät er nicht nur in wünschenswertester weise die abhängigkeit von seiner vorlage, sondern auch sein unvermögen deren unhebräischen charakter zu verbessern, ja nur zu verstehen. Seine eigne hebraisierende darstellung erweist sich also als eine künstlich angeeignete. Er ist bloss in gutem glauben, dass seine griechische vorlage hebraisiere, und tut es ihr mit unzureichenden kräften nach, einzig bestrebt allein an ihren gedanken controle zu üben. So hat er mit recht an dieser stelle εὐλογημένη κτλ. beanstandet, und wenn es gleichwol in seinen text geraten ist, so trägt daran bezeichnender weise die correctur aus dem Protev. schuld, an die noch niemand gedacht zu haben scheint. Die beanstandung aber ging sicher von der überlegung aus, dass Maria als jungfrau keine

gesegnete unter den frauen sein könne. Das wird sie ihm erst als schwangere, und darum verwendet er das wort v. 42.

Vom Protev. aus verstehen wir aber auch erst, wie er zu dem unglücklichen *ἡ δὲ ἐπὶ τῷ λόγῳ διεταράχθη* kommen konnte. Es ist ihm bei der bekanntschaft mit der protevangelischen engelvertrautheit Maria's so gewiss unversehens zur umformung des in der quelle erzählten in die feder geraten, als das darauf folgende *ποταπός* noch das schauen Maria's nach rechts und links verrät und damit zugleich die berechtigte übersetzung ‚von wannen', ‚woher'. *Ἀσπασμός* aber bekundet auf's neue, dass ihm, wie bei *χαῖρε*, das verständnis für hebräische dinge fehlt.

Wird aber damit die berechtigung unserer oben geübten kritik bestätigt, so erweisen sich nun auch unsere dortigen behauptungen über die vv. 30—33 stichhaltig. Nur die einleitung des engelwortes v. 30 hat Lc. dem Protev. entnommen, das übrige seinem parallelschema entsprechend selber geformt. Eine umkehrung des verhältnisses wird gerade hier um so unmöglicher, als selbst nach dem vorliegenden griechischen texte des Protev.'s dessen verf. sich im lichte gestanden haben würde, wenn er an stelle des so viel klareren lucanischen wortes sein lakonisches *καὶ συλλήψῃ ἐκ λόγου αὐτοῦ* gesetzt hätte, das ausserdem nicht einmal auskunft über das geschlecht der verheissenen frucht gibt. Der correctere und überdies ausführlichere erweist sich naturgemäss als der zweite, weil als corrector.

Allen zweifel hierüber aber löst die einrede Maria's v. 34, die sich nunmehr deutlich als verunglückte antithese zu der die geburt behandelnden frage derselben im Protev. ausweist. Nicht einmal ihrer hauptsache nach selbständig, da sie *ἄνδρα οὐ γινώσκω* aus Protev. 13, 3 und 15, 3 entlehnt, ist sie nur gebildet zur unverkennbaren absage auf den hier deutlich zum ausdruck kommenden doketismus des Protevgsten. Dem letzteren handelt es sich um die übernatürliche geburt, Lc. kann nur die übernatürliche empfängnis zugestehen, und nur weil er von seiner quelle her freie hand über das verhältnis der Maria zu Joseph hat, kann er sich zu dieser in gewöhnlichen verhältnissen unmöglichen einrede versteigen. Er betreibt gewissermassen das geschäft eines antidoketischen interpolators, der im eifer es versieht seine interpolation richtig einzupassen. Daher denn auch bei der engelantwort v. 35 das bemühen die in der vorlage für die geburt

gemünzte *δύναμις* in den dienst der erzeugung zu stellen, daher die nicht minder sinnlose herübernahme des *διὸ καί κτλ.*, bei der nur der *υἱὸς ὑψίστου*, weil er schon v. 32 verwendet war, in den *υἱὸς θεοῦ* verwandelt wird. *Ἐκ σοῦ* aber bekundet sich um so mehr als ein späterer eintrag aus dem Protev. in den text, als nicht bloss nach unserer bemerkung zu 2, 6 Lc. *γεννᾶν* für Maria vermeidet, sondern hier auch allein von der zeugung die rede ist, daher wie im gegensatz zum Protev., so zu den meisten auslegern *τό γεννώμενον ἅγιον* mit ‚das erzeugt werdende heilige' zu übersetzen ist. Was ihn aber gleich dem Mt. am markantesten dem Protev. verhaftet zeigt, das ist die masculinisierung des *πνεῦμα ἅγιον*, die er wie Mt. aus der irrigen übersetzung von Protev. 14, 2 überkommen hat. Dass die hierauf folgenden vv. 36 u. 37 sich, wie wir behaupteten, als eigengut des Lc. erweisen, bestätigt nunmehr der augenschein. Der evangelist glaubt *Ἐλισάβετ ἡ συγγενίς* für die folgende erzählung motivieren zu müssen, weil sie ihm Protev. 12, 2 zu unvermittelt auftrat. Jetzt aber auch wird klar, warum er sich im hinblick auf v. 5 durch diese bezeichnung in selbstwiderspruch setzt. Er kann im interesse der seinem Johannes zugewiesenen stellung Jesus gegenüber nicht dulden, dass ersterer auch als Davidide angesehen werde, wie Protev. 23, 2 vorausgesetzt wird. Elisabeth muss also Aaronitin sein und dem leser überlassen bleiben, wie er sich ihre verwantschaft mit Maria zurecht lege. Dagegen bleibt fraglich, warum er die protevangelische deutung des namens Jesus an dieser stelle unbeachtet gelassen hat, während er doch Zacharias v. 69 das *κέρας σωτηρίας* verkünden lässt, aber allerdings nur im sinne der *σωτηρία ἐξ ἐχθρῶν ἡμῶν* v. 71. Ob es das bewusstsein von dem von Mt. ruhig mit in kauf genommenen fehler *ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν* war? Ob er mit dem sichtlich von ihm gemiedenen Mt. nichts gemein haben wollte, oder ob er es dem tone seiner darstellung schuldig zu sein glaubte nur den messiaskönig in den vordergrund zu stellen, wer weiss es. Nur das scheint festzustehen, dass ihm das bewusstsein von der etymologischen bedeutung des namens bei wörtlicher benutzung des protevangelischen wortes so ferne lag, wie das, dass er mit der durch weglassung sich offenbarenden correctur des fehlerhaften *κατενώπιον αὐτοῦ* selber einen fehler beging, d. h. abermals sein unvermögen im hebraisieren bewies. Was wir endlich oben bei erörterung des Mt.'schen motivs zur umgehung von Protev. 11

u. 12 andeuteten, das sprechen wir hier aus, wenn wir Lc. die absicht unterschieben, dass sein *ἀπῆλθεν ἀπ᾽ αὐτῆς ὁ ἄγγελος* v. 38 der abweisung der von Joseph Protev. 14, 1 geäusserten möglichkeit: *φοβοῦμαι μήπως ἀγγελικόν ἐστιν τὸ ἐν αὐτῇ* galt. Der glaube vom umgang der göttersöhne mit den menschentöchtern spukte in der zeit. Dagegen spricht nicht das *ἀπῆλθον* der engel 2, 15. Denn dort war es gefordert für den aufbruch der hirten nach Bethlehem. Hier ist nur der schein eines abschlusses der erzählung für *ἀπῆλθεν.*

Auch der besprechung des abschnitts über den besuch Maria's bei Elisabeth schicken wir zunächst die synopse mit dem Protev. voraus.

Lc. 1, 39—56.

39 *Ἀναστᾶσα δὲ Μαριὰμ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ἐπορεύθη εἰς τὴν ὀρεινὴν μετὰ σπουδῆς εἰς πόλιν Ἰούδα.* 40 *καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον Ζαχαρίου καὶ ἠσπάσατο τὴν Ἐλισάβετ.* 41 *καὶ ἐγένετο ὡς ἤκουσεν τὸν ἀσπασμὸν τῆς Μαρίας ἡ Ἐλισάβετ, ἐσκίρτησεν τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς. καὶ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου ἡ Ἐλισάβετ,* 42 *καὶ ἀνεφώνησεν κραυγῇ μεγάλῃ καὶ εἶπεν· εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν, καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου.* 43 *καὶ πόθεν μοι τοῦτο ἵνα ἔλθῃ ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου πρὸς ἐμέ;* 44 *ἰδοὺ γὰρ ὡς ἐγένετο ἡ φωνὴ τοῦ ἀσπασμοῦ σου εἰς τὰ ὦτά μου, ἐσκίρτησεν ἐν ἀγαλλιάσει τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ μου.* 45 *καὶ μακαρία ἡ πιστεύσασα, ὅτι ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ κυρίου.* 46 *καὶ*

Protev. 12.

1 *Καὶ ἐποίησεν τὴν πορφύραν καὶ τὸ κόκκινον, καὶ ἀπήγαγεν τῷ ἱερεῖ. καὶ εὐλόγησεν αὐτὴν ὁ ἱερεὺς καὶ εἶπεν· Μαριάμ, ἐμεγάλυνεν κύριος ὁ θεὸς τὸ ὄνομά σου, καὶ ἔσῃ εὐλογημένη ἐν πάσαις ταῖς γενεαῖς τῆς γῆς.* 2 *χαρὰν δὲ λαβοῦσα Μαριὰμ ἀπίει πρὸς Ἐλισάβετ τὴν συγγενίδα αὐτῆς. καὶ ἔκρουσεν πρὸς τὴν θύραν· καὶ ἀκούσασα ἡ Ἐλισάβετ ἔρριψεν τὸ κόκκινον καὶ ἔδραμεν πρὸς τὴν θύραν καὶ ἤνοιξεν, καὶ ἰδοῦσα τὴν Μαριὰμ εὐλόγησεν αὐτὴν καὶ εἶπεν· πόθεν μοι τοῦτο ἵνα ἔλθῃ ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου πρός με; ἰδοὺ γὰρ τὸ ἐν ἐμοὶ ἐσκίρτησεν καὶ εὐλόγησέν σε. Μαριὰμ δὲ ἐπελάθετο τῶν μυστηρίων ὧν ἐλάλησεν αὐτῇ Γαβριὴλ ὁ ἀρχάγγελος, καὶ ἠτένισεν εἰς τὸν αὐρανὸν καὶ εἶπεν· τίς εἰμι ἐγώ, κύριε, ὅτι πᾶσαι αἱ γενεαὶ τῆς γῆς εὐλο-*

εἶπεν Ἐλισάβετ· μεγαλύνει ἡ ψυχή μου τὸν κύριον .... 56 Ἔμεινεν δὲ Μαριὰμ σὺν αὐτῇ ὡς μῆνας τρεῖς, καὶ ὑπέστρεψεν εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς.

γοῦσίν με; 3 καὶ ἐποίησεν τρεῖς μῆνας πρὸς τὴν Ἐλισάβετ· ἡμέρᾳ δὲ καὶ ἡμέρᾳ ἡ γαστὴρ αὐτῆς ὠγκοῦτο· καὶ φοβηθεῖσα Μαριὰμ ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς, καὶ ἔκρυβεν ἑαυτὴν ἀπὸ τῶν υἱῶν Ἰσραήλ.

Man müsste angesichts dieser zusammentellung blind sein, wenn man die unabhängigkeit desjenigen berichtes vom anderen leugnen wollte, der sich sowol durch seine unvorbereitetheit im vorangegangenen als neben seiner schlichtheit durch das unmotivierte redenlassen der blossen tatsachen, ja selbst durch scheinbare unglaublichkeit eines factums vor diesem auszeichnet, oder anders ausgedrückt, wenn man nicht sehen wollte, dass der sorglich vorbereitende und motivierende erzähler Lc. der benutzer des so gezeichneten Protev.'s ist. Das letztere, so wie es uns griechisch vorliegt, frappiert förmlich und wahrlich nicht zu seinen gunsten durch den völlig unvermittelten besuch Maria's bei Elisabeth, wie nicht weniger durch die ebenso unvermittelte hellsicht Elisabeth's über den dermaligen zustand ihrer verwanten und gibt uns schliesslich das psychologische rätsel auf verstehen zu sollen, dass Maria ihr eigenes geheimnis vergessen habe. Das ist doch in wahrheit die naivste märchenhaftigkeit, gegenüber der sich die darstellung des Lc. als künstliche übersetzung in pragmatische geschichte ausnimmt. Dass ihm dies nicht allzu leicht geworden ist, bezeugt der bereits oben geschilderte eingang v. 39, dessen widersprüche (ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις μετὰ σπουδῆς), wie dessen unbestimmtheit (εἰς πόλιν Ἰούδα) sich unschwer als schlecht gelungene versuche die angaben der quelle zum eignen bedarf umzuprägen ergeben. In ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις steckt die zeit der vollendung der spinnarbeit Maria's und in μετὰ σπουδῆς deren freudige erregung als χαρὰν λαβοῦσα, während nach der degradierung des freilich angesichts der bekannten amtsverzeichnisse allzu bedenklichen hohenpriesters Zacharias zum einfachen priester für Jerusalem die annahme seines priesterlichen wohnorts ausserhalb desselben in der ὀρεινῇ τῆς Ἰουδαίας v. 65, in die Elisabeth Protev. 22, 2 ihr kind später flüchtete, angezeigt schien. Dafür ist um so mehr sorge getragen die übrige erzählung anschaulicher und glaub-

würdiger zu gestalten. Statt des anklopfens an die türe tritt Maria v. 40 in's haus des Zacharias, dessen im Protev. gar nicht gedacht ist, und grüsst Elisabeth, aber dies grüssen ist so verdächtig gut griechisch, dass die LXX, wenn ich recht sehe, nur zweimal das stellvertretende שָׁאַל לְשָׁלוֹם Richt. 18, 15 und Exod. 18, 7 damit übersetzen. Dass Lc. es aber nicht von ihnen abgesehen hat, sondern aus seinem gewohnten sprachschatze schöpft, bekundet er damit, dass er ebenso den *ἀσπασμός* v. 29 u. 41 gebraucht, den die LXX nicht kennen. Damit dann ja das wunder breit hervortrete, das im Protev. nur in den worten Elisabeth's zur sprache kommt, wird der bewegung des embryo im leibe Elisabeth's gedacht, und diese als deuterin desselben sorgsam mit h. geiste erfüllt, dagegen ihrer verdächtigen spinnarbeit ebenso geschwiegen, wie derjenigen Maria's zuvor. Die *κραυγὴ μεγάλη* der begeisterung v. 42 ist selbst den abschreibern schon so unmässig erschienen, dass sie sie in *φωνὴ μεγάλη* milderten, wenn hier nicht eine herübernahme aus Protev. 22, 2 stattgefunden haben sollte. Doch bezeugt ihr übermass ebenso sehr ihre äussere echtheit, wie ihre innere unechtheit, d. h. erfindung. Dass dieselbe erfindung die mit ihr gesprochenen worte in dieser von uns beanstandeten weise zusammengestellt hat, können wir nunmehr aus der quelle tatsächlich beweisen. Nicht nur, dass hier durch missverständnis mit eignen unnatürlich zusammengeschweisste, teilweise auch willkürlich veränderte worte des Protev.'s vorliegen, kenntlich sogar durch einen ihrer fehler, so sind wir auch durch eben diese quelle in stand gesetzt nachzuweisen, wodurch Lc. zu solchem missverständnis kommen konnte, wie uns andererseits leicht gemacht ist seine zutaten und veränderungen zu verstehen. Wir dürfen, was das erste betrifft, dreist behaupten, dass das mit gänzlicher verkennung der in diesem falle geforderten begrüssungsweise aus Protev. 11, 1 herübergenommene und das diesem nachgebildete wort v. 42 durch einfaches nichtverstehen des protevangelischen *εὐλόγησεν αὐτήν* Protev. 12, 2 veranlasst sind. Lc. kennt *εὐλογεῖν* 1, 42. 64. 2, 28. 34. 6, 28. 9, 16. 24, 30. 50. 51. 53 nur in der bedeutung von preisen und segnen. Das Protev. dagegen kennt bei seinem 11maligen gebrauche des wortes neben dem zweimaligen *εὐλογία* 6, 2, 24, 1 nicht bloss diese bedeutungen (2, 4 zweimal, 3, 3. 6, 2 dreimal, 7, 2. 11, 1), sondern verlangt auch 12, 1 und 12, 2 zweimal die des seg-

nenden bewillkommnens oder grüssens, weist demnach mit notwendigkeit die verkehrte übersetzung von בָּרַךְ nach, deren sich 2 Kön. 4, 29. 10, 15, 1 Chron. 16, 43, Prov. 27, 14 die LXX ebenfalls schuldig machen, während wenigstens in der ersten stelle die Vulg. ‚salutare' gebraucht, das sie sonst auch für שָׁאַל לְשָׁלוֹם verwendet. Lässt nun Lc. seine Elisabeth mit *εὐλογημένη κτλ.* beginnen, so ist man berechtigt anzunehmen, dass er, der zuvor auf eigne hand ein dem sinne nach richtiges *ἠσπάσατο* gebraucht hatte, das protevangelische *εὐλόγησε* im sinne von ‚segnen' verstand, sich aber um so mehr im rechte hielt das wort hierher zu setzen, als er es an seiner stelle, wie wir bereits bemerkten, für eine prolepse halten musste. Der gebrauch dieses wortes dürfte Lc. also allein schon als benutzer des Protev.'s bekunden. Denn eine umkehrung des verhältnisses ist nicht bloss durch unsere obige berichtigende übersetzung, sondern ebenso sehr dadurch ausgeschlossen, dass dies wort einen gewissen brennpunkt in der protevangelischen Mariengeschichte darstellt und deshalb in nicht weniger als fünf verschiedenen wendungen wiederkehrt. So wird Anna schon vor der empfängnis 4, 1 verkündet: *λαληθήσεται τὸ σπέρμα σου ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ*, am ersten geburtstag wird 6, 2 das doppelte gebet laut: *δὸς αὐτῇ ὄνομα ὀνομαστὸν αἰώνιον ἐν πάσαις ταῖς γενεαῖς* u. *εὐλόγησον αὐτὴν ἐσχάτην εὐλογίαν*, bei der aufnahme in den tempel 7, 2 heisst es: *ἐμεγάλυνεν κύριος τὸ ὄνομά σου ἐν πάσαις ταῖς γενεαῖς*, und endlich versichert der hohepriester 12, 1: *ἔσῃ εὐλογημένη ἐν πάσαις ταῖς γενεαῖς*. Aber nicht nur, dass Lc. sich durch den vermeintlich richtigen gebrauch von *εὐλογημένη κτλ.* vom Protev. zu unterscheiden trachtet, der dogmatische unterschiedstrieb prägt sich nicht minder deutlich durch den eignen zusatz aus: *εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου*. Im lichte des Protev.'s erleidet es nun keinen zweifel mehr, dass einerseits dessen Mariencultus durch die heranziehung des sohnes, andrerseits dessen doketismus in gestalt der ausdrücke *τὸ ὂν ἐν τῇ γαστρί σου* 13, 3 oder *τὸ ἐν αὐτῇ* 17, 2 oder *τὸ ἐν ἐμοί* 17, 3 oder der *ὀγκωμένη* 13, 1. 15, 1 durch den *καρπὸς τῆς κοιλίας σου* getroffen werden sollte. Wenn dann Lc. v. 43 mit *πόθεν κτλ.* fortfährt, so können wir uns leider nicht mehr mit den worten B. Weiss'[1]) zufrieden geben: ‚Nach dem ersten ausbruch nun eine gewisse reflexion, ein demutsvolles er-

1) ao. 268.

wägen, aus welcher ursache sie dieser hohen ehre gewürdigte sei'. Wir kennen jetzt die herkunft des wortes und wissen, dass es aus einem wolgefügten zusammenhange gerissen, dem selbst erwählten vorangegangenen unorganisch angeklebt ist samt seinem grammatischen fehler *ἵνα*. Selbst Gottfr. Hermann hat in bezug auf diesen mit seinem vielangezogenen worte: ‚fuit haec labantis linguae quaedam incuria, ut pro infinitivo ista constructione uteretur' [1]) geirrt. Er stellt sich als einfacher übersetzungsfehler des unvollkommenen griech. dolmetschers des Protev.'s heraus. Denn das hier für *ἵνα* angezeigte אֲשֶׁר, das auch Delitzsch in seiner übersetzung des Lc. gebraucht, aber freilich mit folgendem perfect, war mit dem imperf. verbunden, für diesen verführerisch genug hinter ihm den sonst gewöhnlichen absichtssatz zu vermuten. Lc. aber nahm trotz seines rein griech. sprachbewusstseins den fehler — so müssen wir schliessen — um so lieber mit auf, als er ihm einen besonderen hebraismus zu enthalten schien, der seinem künstlichen hebraisierungsversuch zu statten kam. So willfährig er sich indess auch für diese vermeintliche spracheigentümlichkeit seiner vorlage zeigt, so abweisend verhält er sich gegen die ihm als ketzereien erscheinenden ausdrücke derselben. Wie er schon v. 41 *τὸ βρέφος* gesagt hatte, so setzt er auch an stelle des vom Protevglsten ebenso für Elisabeth als der, wie sich später zeigen soll, der Maria gleichartigen, gebrauchten *τὸ ἐν ἐμοί* dasselbe wort mit demselben zusatze *ἐν τῇ κοιλίᾳ μου*, und damit der mutter ja nicht die dem sohne gebührende ehre gegeben werde, lässt er geflissentlich *εὐλόγησέν σε* weg, vermehrt aber den satz mit dem bedenklichen *ἐν ἀγαλλιάσει* und setzt an die stelle des begrüssenden oder, wie er es verstand, des segnenden *βρέφος* v. 45 den lobpreis Elisabeth's für Maria, der den kleinen flecken ihres zweifels v. 34 auslöschen soll um ihres wortes v. 38 willen. Dass darnach das *Μαριὰμ δὲ ἐπελάθετο τῶν μυστηρίων κτλ.* der vorlage für ihn wegfallen musste, versteht sich von selbst. Da Lc. die aufklärung aus dem urtexte, von der später die rede sein wird, versagt war, konnte er seinen lesern keine solche psychologische unmöglichkeit bieten. Er begnügt sich also damit, wie wir oben zu erweisen suchten, Maria eine stumme rolle spielen und Elisabeth den lobgesang v. 46—55 sprechen zu lassen, mit dem er zum

1) vgl. Winer gr. § 44, 8c.

ersten male in poetischen wettbewerb mit dem von uns als dichter [1]) nachgewiesenen Protevgsten tritt, aber nicht ohne dass er sein motiv dem lobgesang der Anna Protev. 6, 3 entlehnt, nur dass er es statt der dortigen naturwüchsigen in alttestamentliche formen hüllt, ja es sogar nicht verschmäht v. 48 die worte Maria's Protev. 12, 2 *ὅτι πᾶσαι αἱ γενεαὶ τῆς γῆς εὐλογοῦσίν με* in sein *μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί* umzuformen, ganz wie er Maria's *ἔκρυβεν* Protev. 11, 3 zu dem *περιέκρυβεν* Elisabeth's v. 24 verwendet hatte. Dennoch, das erkennen wir nun, hat Lc. sehr wol *ἐπελάθετο κτλ.* indirect zu gebrauchen verstanden, und was wir oben auf seine eigne rechnung setzen zu müssen glaubten, hat seine willkommene veranlassung an diesem worte. Denn das spätere nichtwissen Maria's von der übernatürlichen abkunft ihres sohnes, das sie mit Joseph teilt, hat unleugbar seine verborgene quelle in ihm, da es von dem sonst alles motivierenden evangelisten nicht motiviert wird. Um so unbedenklicher konnte er offen, wenn auch mit einem *ὡς* beschränkt, die drei monate aufenthalt bei Elisabeth der quelle entnehmen, zumal sie bei ihm begründet erscheinen durch die baldige geburt der wirtin.

Sind das alles unseres erachtens schwerwiegende zeugnisse genug für die herkunft dieser erzählung aus dem Protev., so haben wir sie gleichwol noch durch ein letztes zu verstärken. Wir glaubten bisher im interesse der Untersuchung die *συγγενίς* Elisabeth nur mit den augen des Lc. betrachten zu sollen. Wir sind es aber nun der ehre des Protev. schuldig es aus dem verdachte des unvermittelten erzählens zu befreien, in den es allein sein schlechter übersetzer gebracht hat. *Συγγενίς* ist verkehrte übersetzung von דֹּדָה, das die LXX Lev. 18, 14 u. 20, 20 ebenso übertragen, während sie es Exod. 6, 20 mit *θυγατὴρ τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ* wiedergeben. ‚In wahrheit bedeutet דֹּדָה an an letzter stelle ‚vatersschwester', ‚muhme', ‚tante', in den beiden ersten ‚weib des vatersbruders'. Natürlich kann hier nur die bedeutung ‚vatersschwester' oder ‚muhme' in betracht kommen. Im sinne des sich als zeitgenossen ausgebenden schriftstellers ist demnach der für die miterlebenden, mit den verhältnissen bekannten leser gedachte zusammenhang der, dass Maria nach ablieferung ihrer spinnarbeit an den damaligen hohenpriester sich, da sie als

---

1) stud. u. krit. ao. 750. 753.

tempelhörige für ihre eltern tot ist, zu ihrer nächsten verwantin, der schwester ihres vaters und frau des alten hohenpriesters Zacharias, begibt. Ihr besuch ist also motiviert. Wäre dies Lc. bekannt gewesen, so hätte er weder Elisabeth zur Aaronitin machen können, noch den besuch bei ihr in der v. 36 geschehenen weise motivieren müssen. Das gegenteil macht demnach klar, dass er in abhängigkeit von seiner fehlerhaften griechischen vorlage steht.

Wir kommen, indem wir die übergehung der geschichte vom zweifel Joseph's, wie alle übrigen übergehungen, späterer betrachtung vorbehalten, zum vierten unserer kritischen punkte in der darstellung des Lc., der *geburtsgeschichte Jesus'*. Auch hier ist zunächst für ihre einleitung ein synoptischer vergleich mit dem Protev. angezeigt.

Lc. 2, 1.	Protev. 17, 1.
Ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην.	*Κέλευσις δὲ ἐγένετο ἀπὸ Αὐγούστου βασίλεως ἀπογράφεσθαι πάντας τοὺς ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας.*

Die ähnlichkeit beider texte ist so sinnenfällig, dass ohne weiteres auf die abhängigkeit des einen vom andern geschlossen werden darf, und auch das bleibt nicht zweifelhaft, wer der abhängige sei. Die schwerere und darum ursprüngliche lesart vertritt jedenfalls das Protev., indem es das *ἀπογράφεσθαι* auf Bethlehem beschränkt und doch von Augustus abhängig sein lässt. Die abhängigkeit wird aber noch zwingender, wenn wir die vorstehende Tischendorf'sche recension des protevangelischen textes berichtigen. Tischendorf hat nämlich sein *ἀπὸ Αὐγούστου βασιλέως* allein aus den hss. ADF^{a} bestritten. Aber nicht nur, dass *ἀπό*, was ausserdem noch ELQR lesen, in BF^{a}I *ὑπό* und in GH *παρά* heisst, so bietet auch F^{a} die variante *τοῦ βασιλέως Αὐγούστου*, und seine lesung ist nur dadurch zu stande gekommen, dass er das in der mehrzahl der zeugen stehende *καίσαρος* mit dem *βασιλέως* seiner drei zeugen vertauscht hat. Abgesehen aber davon, dass BEG *καίσαρος Αὐγούστου* lesen, hat er ausser betracht lassen zu können gemeint, dass HI *αὐτοῦ τοῦ καίσαρος* setzen und *βασιλέως Ἡρώδου* hinzufügen, erstere hs. ohne, letztere

mit *καί* beide wortgruppen verbindend. Vermutlich hat ihn Thilo's bemerkung[1]): ‚*αὐτοῦ τοῦ* videtur corruptum ex *Αὐγούστου*' hierzu verleitet. Aber es galt doch zu überlegen, woher der zusatz *βασιλέως Ἡρώδου* stammte, zumal auch Thilo's Vatic. B *κέλευσις δὲ ἐξῆλθε παρὰ καίσαρος Αὐγούστου καὶ βασιλέως Ἡρώδου* noch dazu bietet. Woher diese vielheit der lesarten? Ohne frage hat bei ihnen, da keine der hss. über das 10 jhr. zurückreicht, die rücksicht auf den lucanischen text mitgewirkt. Aber von dorther war doch nur *παρὰ καίσαρος Αὐγούστου* zu beziehen. Zum bestande der protevangelischen stelle gehört demnach unzweifelhaft *βασιλέως*. Sodann kann, so jung auch die zeugen HI sind, der zusatz *βασιλέως Ἡρώδου* nicht ohne weiteres eingeschleppt sein, namentlich ist die verbindung mit dem vorangegangenen ohne *καί* bei H nicht ohne belang. Sie führt mit einiger notwendigkeit zu der vermutung, dass der abschreiber den ihm vorliegenden richtigen text verstanden und darum nach dünken einen versuch zu seiner besserung gemacht habe. Er fand allem anscheine nach *ἀπὸ αὐτοῦ βασιλέως Ἡρώδου* vor und setzte zur vermeintlichen rettung des verfassers das lucanische *καίσαρος* ein, zu dem er als nähere bestimmung den weiteren gen. *βασιλέως Ἡρώδου* dachte. *Ἡρώδου* aber war mit rücksicht auf die gepflogenheit des verf.'s würdenträgern ihren personennamen erst bei späterem wiedervorkommen beizulegen selber wieder ein interpretament seiner vorlage. So enthielt der ursprüngliche text nur die worte: *ἀπὸ αὐτοῦ τοῦ βασιλέως*, und diese selber stellen einen übersetzungsfehler dar. Sie setzen nämlich einen urtext: מֵאֵת הַמֶּלֶךְ הוּא voraus, in dem der übersetzer הוּא auf הַמֶּלֶךְ beziehen zu können meinte, während es auf *κέλευσις* sich beziehend, dasselbe des nachdrucks wegen wieder aufnimmt, wie etwa Gen. 2, 11. 13 f. u. oft[2]), so dass zu übersetzen war: ‚es geschah ein befehl vom könig, (nämlich) dieser'. Ist es nun wol zu gewagt anzunehmen, dass dieses irrige *ἀπὸ αὐτοῦ τοῦ βασιλέως* Lc. den gedanken an den *αὐτοκράτωρ* Augustus eingab und damit zugleich *πᾶσαν τὴν οἰκουμένην*? Wir denken, diese annahme hat um so mehr grund, je weniger glaublich Lc. ein von ihm vermeinter census für das kleine Bethlehem erscheinen musste, und je passender als folie für die geburt

---

1) cod. apocr. N. T. Lips. 1832. 1, 235. 2) vgl. Siegfried-Stade 151 b.

des weltheilandes ein solcher allgemeiner für das ganze reich ihm vorkommen musste.

Und doch müssen wir weder die Tischendorf'sche textrecension noch unsere conjectur entscheiden lassen. Was entscheidet, ist das *ἀπογράφεσθαι* beider texte. So sehr es auch den schein hat, und so sehr dieser schein Lc. betrogen haben könnte, kann es sich beim Protev. nicht um die von Huschke, Wieseler und Zumpt beliebte römische kopfsteuer gehandelt haben, zumal die gestellungspflicht aller familienglieder unerweislich ist[1]). Vielmehr ist hier ein innerjüdischer vorgang dadurch verbürgt, dass *οἱ υἱοὶ Ἰσραήλ* die entscheidung haben, da Joseph bei seinem problematischen fälschungsversuche ihr wissen fürchtet. Es kann sich also nur um genealogische feststellungen handeln sollen. *Ἀπογράφεσθαι* ist demnach hier nicht, wie bei den LXX Richt. 8, 14 כָּתַב, sondern הִתְיַחֵשׂ, das sie wie 1 Chron. 5, 1 mit *γενεαλογίζεσθαι*, aber 1 Esra 8, 30 = Esra 8, 3 auch mit *ἀπογράφεσθαι* wiedergeben, oder הִתְיַלֵּד, das sie Num. 1, 18 mit *ἐπαξονοῦν*, Vulg. mit ‚recensere' übersetzen und das ‚in tabulas referre, natales profiteri' bedeutet. Dass dem übersetzer das ganze nicht klar war, beweist die verkehrte übersetzung *ἐγὼ ἀπογράψομαι τοὺς υἱούς μου*. Es versteht sich doch von selbst, dass Joseph bei der aufzeichnung nicht leer ausgehen könne. Setzt nun der translator ein ausdrückliches *ἐγώ*, so stand das im gegensatze zu dem folgenden *ταύτην τὴν παῖδα*. Es konnte also das erforderliche אֶת בָּנַי nicht mit *τοὺς υἱούς μου* übersetzt werden, sondern musste *σὺν τοῖς υἱοῖς μου* heissen, da אֵת hier ‚mit' bedeuten, das ganze demnach lauten musste: ‚Ich werde mich mit meinen söhnen aufzeichnen lassen'. Da wenigstens הִתְיַחֵשׂ auch transitiv gebraucht wird[2]), so steht auch der übersetzung von *αὐτὴν ἀπογράψομαι* nichts entgegen. Bleiben wir bei unserer vorhinigen lesart *βασιλέως*, so lag die ansetzung einer solchen *ἀπογραφή* für die phantasie des Protevglsten nicht allzu weit, sofern er als jüngerer zeitgenosse des Domitian davon wissen konnte, dass dieser die leiblichen verwanten Jesus' nach Rom gefordert hatte[3]), es also ein kleines war dem gleich argwöhnischen Herodes die für die erzählung so notwendige genealogische feststellung in Bethlehem anzudichten.

1) vgl. J. Weiss ao. 326. 2) vgl. Siegfried-Stade 254a.
3) Eusebios h. e. 3, 19, 20.

Aber war die geschichte auch völlig frei erfunden, für die fingierten leser war sie nichts destoweniger motiviert, da der berichterstatter der fingierte zeitgenosse ist. Er muss deshalb auch nicht — das bezeichnet seine ursprünglichkeit — zu dem von Lc. schon einmal v. 39 beliebten auskunftsmittel *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις* greifen.

Trotz aller dieser schwerwiegenden gründe wäre man schliesslich dennoch fast versucht Lc. die ursprünglichkeit vor dem Protev. zuzuerkennen, wenn man gegenüber von des letzteren einfachen lösung der sache nicht gewahrte, welch eine unmögliche völkerwanderung der erstere mit seinem v. 3 zumutet. Und doch musste Lc. zu diesem exorbitanten mittel greifen, wollte er im gegensatze zu Protev. und Mt. Joseph zum Nazaräer machen und die dadurch notwendig werdende wanderung von drei tagereisen motivieren, die ihm wenigstens in der erzählung vom 12jährigen von belang erschienen, wenn er sie auch bei der reise Maria's zu Elisabeth nicht zu beachten scheint. Das Protev. aber konnte sich um so weniger ein exempel an diesem lucanischen missgriffe genommen haben, als es gestützt auf die fiction des zeitgenössischen verf.'s, sich sogar die bedenkliche freiheit erlaubt die beziehung Joseph's zu Bethlehem unerörtert zu lassen. Im gegenteil ergibt sich gerade das bedürfnis zu motivieren bei Lc. als das sicherste anzeichen seiner bedenklichen geschichtsconstruction und zwingt uns die bona fides, die wir oben noch gelten liessen, ihm abzuerkennen. Die motivierung erscheint aber um so auffälliger, als die application von *ἕκαστος εἰς τὴν ἑαυτοῦ πόλιν* v. 3, wie wir schon oben hervorhuben, auf Joseph sich nicht damit begnügt ihn v. 4 als angehörigen der *πόλις Δαυείδ* zu bezeichnen, sondern ihm auch *ἐξ οἴκου* David's stammen zu lassen. Wir sind deshalb berechtigt diesen durch nichts in der vorangegangenen geschichte veranlassten zusatz nicht bloss, wie wir oben taten, der späteren genealogie zu liebe, sondern auch des gegensatzes zum Protev. wegen, das sich über die abkunft Joseph's ausschweigt, gemacht zu sehen.

Diese gegensätzlichkeit bis in's kleinste darf nicht wundern, da wir Lc. vom 2. cap. an überhaupt in schärfster opposition zu seiner vorlage finden. Das bestreben von hier ab natürliche geschichte zu liefern fordert zu dem fingierten historicismus seinen strengsten antidoketismus heraus. An die stelle der protevange-

lischen *ὀγκωμένη* tritt v. 5 die deutliche *ἔγκυος*[1]) und an die der übernatürlichen geburt Protev. 19, 2. 3 die rein natürliche v. 7, die selbst das, wie wir oben sahen, mit bedacht gesetzte *τίκτειν* nicht abschwächt, so sehr es das feinere sprachgefühl gegenüber dem für Anna Protev. 5, 2 und Maria Protev. 19, 3 gleichgebrauchten *γεννᾶν* bezeichnet. Freilich könnte man meinen, dass das sofortige wickeln und legen des kindes in eine krippe einen leisen anklang an die magische geburt der mutter im Protev. verrate, vermöge der diese wider alle sonstige erfahrung sich so bei kraft befunden habe, dass sie die tätigkeit der wehemutter selbst üben konnte, die ja auch im Protev. untätige zuschauerin ist. Wie man auch dahin ziehen könnte, dass die junge mutter schon im stande war, alsbald die hirten zu empfangen und nicht bloss ihre reden zu hören, sondern sie auch nachsinnend in ihrem herzen zu bewahren: aber vermutlich war hierbei die rücksicht auf das zeichen für die hirten und deren erscheinen massgebender, als die nachahmung. Vielmehr ist für dies zeichen nunmehr die glatte herübernahme aus Protev. 22, 2 zu constatieren, bei der nur *αὐτό* in *αὐτόν* und *ἔθηκεν* in *ἀνέκλινεν* verändert, *βοῶν* aber einfach weggelassen ist. Dass hierbei nicht das umgekehrte verhältnis stattgefunden habe, geht schon daraus hervor, dass die beiden sätze, sowie sie dastehen, im Protev. höchst fragwürdig erscheinen. Denn wie konnte Maria rettung für ihr kind von der bergung in einer ochsenkrippe erhoffen? Wie hätte also der Protevgst sich eine solche blösse geben können mit einer nutzlosen entlehnung? Auch hier führt erst wieder der urtext auf den rechten sinn. *Φάτνη βοῶν* setzt אבוס אלפים voraus, dessen erstes wort אֵבוּס neben ‚krippe' auch ‚futterschuppen', wie Sprüche 14, 4, bedeuten kann, während das andere nicht אֲלָפִים = ‚rinder', sondern אַלֻּפִים = ‚freunde', ‚vertraute' zu lesen war. In einem solchen nicht zu menschlichem gebrauche dienenden schuppen suchte kein mensch das kind. Weil aber die von Lc. nur gekannte übersetzung so fragwürdig war, konnte derselbe um so

1) Das ihm vorangehende *τῇ γυναικί* erweist sich ebenso sehr als correctur des *μεμνηστευμένη μοι* Protev. 19, 1, weshalb die lesart *τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ* als später eintrag aus dem Protev. und der zusatz *γυναικί* zu dieser als compromiss mit dieser und der ursprünglichen lesart erscheint.

eher auf den gedanken sich ihrer für seine zwecke zu bemächtigen kommen, da ihr verständiger gebrauch ihm das ansehen gab ihr erzeuger zu sein. Haben wir doch den evangelisten schon einmal auf diesem wege betroffen. Er gebraucht 1, 35 *ἄνδρα οὐ γινώσκω* richtig, während dasselbe wort Protev. 14, 3 und 15, 3 falsch gebraucht ist, weil dort der übersetzer יָדַעְתִּי nicht, wie er dem sinne nach musste, *ἔγνων* wiedergegeben hatte. Solche kleine litterarische kriegslisten gegen den dogmatischen feind Lc. zuzutrauen hat um so weniger gegen sich, als sie wie spielend die eine grosse unterstützen den gegner in den schein eines plagiators zu setzen. In jedem falle, das sehen wir nun deutlich, war ihm die *φάτνη* willkommen, um den ort der geburt nicht nennen zu müssen. Einig mit Mt., umgeht er das *σπήλαιον* des Protev.'s und lässt dafür einen stall ahnen, der ausserdem nicht einmal ausserhalb Bethlehem's zu suchen ist. Denn es heisst v. 6 ausdrücklich *ἐν τῷ εἶναι ἐκεῖ*. Das enthält eine directe absage auf den von Mt. wenigstens indirect noch beibehaltenen geburtsort des Protev.'s, macht aber zugleich auf's unzweideutigste klar, dass dieses, wenn es das spätere gewesen wäre, es nicht mehr in der hand gehabt hätte, den geburtsort ausserhalb Bethlehem's zu setzen, zumal seine übergrosse wunderhaftigkeit an der nüchternen lucanischen darstellung ihren unüberwindlichen gegner gefunden hätte. Eine ortsveränderung konnte Lc. nur durch diese seine darstellung glaubhaft machen. Und dennoch, das bezeugt ebenfalls der augenschein, ist der vorgänger bereits so mächtig gewesen, dass Lc. eine klare ortsangabe nicht zu machen wagt. Der zu denkende stall fordert scheinbar zwar den ortsbering, lässt aber ebensogut ein ausserhalb zu. Wenn darum die allernächste Zeit es mit Justinus Martyr[1]) wagen darf trotz der auctorität des Lc., aber mit beibehaltung seiner *φάτνη*, von einer höle *συνεγγὺς τῆς κώμης* zu reden, und wenn eine soviel spätere nach dem zeugnis des Epiphanios[2]) in ihre Lc. hss. sogar *ἐν σπηλαίῳ* eingetragen hat, wovon später ausführlicher zu reden ist, so darf uns das wol als zeugnis eben so sehr für die unbefriedigtheit von der unklaren lucanischen darstellung in diesem punkte, als dem ansehen und damit auch dem höheren alter des Protev.'s gelten. Dazu aber kommt, dass zu dieser zeit bereits Bethlehem selber ein wort mitzusprechen hatte,

---

1) Dial. 78 p. 304 A. 2) Haer. 51, 9 p. 431 A.

der unbestimmte ausdruck des Lc. also zeigt, dass er sich mit einer localtradition abzufinden hatte, die er zwar nicht billigen mag, der er aber auch nicht offen widersprechen darf. Die localtradition vertrat demnach das Protev., und das spätere *σπήλαιον* mit der *φάτνη* bedeutet das kirchliche compromiss mit ihm.

Was endlich die hirtengeschichte v. 8—21 anlangt, so begreifen wir nun ihre oben angenommene verwandlung aus der Magiergeschichte so viel leichter, als uns jetzt das prototyp dieser bei Mt. vorliegt. Hatte es letzterem schon mühe genug gekostet sich mit den märchenhaft plötzlich erscheinenden Magiern abzufinden, so musste es für Lc. zur reinen unmöglichkeit werden, eine mit so vielen geschichtlichen unmöglichkeiten belastete erzählung in seinen nach möglichkeit der wirklichen geschichte angenäherten bericht aufzunehmen. Denn dass das umgekehrte verhältnis stattgefunden haben könne, dass, wie noch Schneckenburger [1]) annahm, der bericht des Mt. durch traditionelle umbildung aus dem des Lc. entstanden sei, dagegen bedarf es doch wohl keines wortes mehr angesichts der uns hier vorliegenden quelle des ersteren, auch wenn wir gar nicht in betracht ziehen, welche bedeutung der Magiergeschichte dieser bei unserer späteren näheren beleuchtung zuzuerkennen ist. Die schwerere lesart kann wol in eine leichtere umgewandelt werden, aber nicht die leichtere in eine schwerere, wie es hier der fall wäre. Dennoch handelt es sich hier in der tat nur um verwandlung, nicht um ersetzung der Magiergeschichte durch eine andere ihr wesensfremde. Vom Protev. stammt also der gedanke zur hirtengeschichte. Aber noch mehr, wir dürfen selbst behaupten, dass auch die anregung zur erfindung dieser vom Protev. herrührt. Denn dieses kennt wenigstens einen hirten um die zeit der geburt des Jesuskindes, den, den Joseph 18, 2 in seinem wunderbaren gesichte schaut, als er ausgeht eine hebräische amme zu suchen. Andernfalls könnten wir versucht sein an eine entlehnung aus dem dieser zeit nicht unbekannten Mithrasmythos zu denken. Man findet nämlich auf einer anzahl Mithrasreliefs hirten abgebildet, die sich hinter einem felsen verstecken, um das wunder der geburt des gottes aus einem solchen zu beschauen [2]). Ebenso hat das wort des engels v. 11: *ὅτι*

---

1) de Wette ao. 27.

2) vgl. F. Cumont in Roscher's ausführl. lexicon der griech. u. röm. mythologie. Leipz. 1894—97. 2, 2, 3047.

ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτήρ seine parallele an dem der amme Protev, 19, 2: ὅτι σωτηρία τῷ Ἰσραὴλ ἐγεννήθη, wie denn der σωτήρ selber der widerschein der deutung des namens Jesus Protev. 11, 3 ist. Gerade aber, dass dieser hier den τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων Protev. 20, 1, auf den doch die engelverheissung 1, 32. 33 gewiesen hätte, ersetzt, gibt, scheint es, aufschluss über den tiefsten grund zur verwandlung der Magier- in die hirtengeschichte. Mochte Lc. auch noch so viel anderes die erstere unannehmbar machen, dass Jesus schon beim eintritt in's leben öffentlich als messias proclamiert werde, widerstrebte ihm in seiner geschichtlichen undenkbarkeit am meisten. Wir sehen auch hier wieder, was wir schon sahen und noch weiter sehen werden, dass die verwendung protevangelischer worte an anderen als ihren standorten zu den eigentümlichkeiten des Lc. gehört, die seine meisternde taktik gegen das Protev. kennzeichnen.

Diese verwandlung der Magiergeschichte in die der hirten ist aber vorbildlich für die weiteren massnahmen des Lc. gegenüber dem Protev., die es nunmehr zu betrachten gilt, nachdem wir im vorangegangenen die berechtigung hierzu gesichert haben.

Wir kehren zum anfang seiner geschichte zurück, aus dem wir bereits das verstummen des Zacharias für unsere zwecke in anspruch nahmen. Hier handelt es sich um die entstehung der ganzen erzählung von den eltern des Johannes. Bemerkenswerter weise sind schon die namen beider alleiniges eigentum des Protev.'s und des Lc., und während Zacharias bei letzterem noch einmal 3, 2 vorkommt, beschränkt sich der name Elisabeth's auf seine vorgeschichte. Kann nun unmöglich der hohepriester Zacharias aus dem einfachen priester des Lc. entstanden sein, so ist doch wol anzunehmen, dass die namen der beiden ehegatten dem Protev. entstammen. Wenn aber der evangelist alsdann die ehe der beiden anfänglich unfruchtbar sein lässt, während das Protev. dies von den eltern Maria's berichtet, so darf man doch wol dem dichter der hirtengeschichte zutrauen, dass ihm bei seiner skrupellosen benutzung des apokryphons die übertragung der unfruchtbarkeit der letzteren auf erstere um so näher lag, als er sich der heranziehung der eltern Maria's samt dem vorleben dieser in seine geschichte entschlagen zu müssen meinte. Denn dieser meinung hat er, wie wir schon oben hervorhuben, unzweideutig in dem mehr als unvorsichtigen, kahlen nationale Maria's 1, 27 ausdruck gegeben.

und musste er, wie wir jetzt sehen, wenn auch nicht diesen ihn blossstellenden, ausdruck geben, da er weder die märchenhafte geschichte der eltern und die noch märchenhaftere Maria's für seine historisch sein sollende darstellung brauchen, noch auch Maria die stellung geben konnte, die sie im Protev. einnimmt. Kommt hinzu, dass der den Protevglsten bei der unfruchtbarkeit der eltern Maria's leitende gedanke letzterer nach den anschauungen der zeit eine ihrer zukunft als gottesmutter entsprechende soviel reinere abkunft zu geben für Lc. unverwendbar war, so fielen ihm die eltern ohnedies in's freie, und er konnte ihre unfruchtbarkeit für seinen zweck benutzen, indem er sie noch steigerte durch das greisenalter der von ihm erkorenen träger, aber selbst dabei nicht völlig selbständig. Denn Protev. 2, 4 spricht Anna im gebet von Sarah. War aber sein zweck, wie wir gezeigt haben, der, das wirkliche wunder durch das auffällige naturwunder zu secundieren, so verbot es sich ohnedies von selbst Maria in parallele mit ihrer eigenen mutter zu setzen. Kein wunder aber, dass bei der notgedrungenen verwandlung der eltern Maria's in die des Johannes der bei diesen angewante engelapparat von Lc. mit in kauf genommen wurde, nur dass die dort unbenannten engel in den einen Gabriel zusammen gefasst wurden, den das Protev. allein für die verkündigung an Maria gebraucht hatte, und den Lc. nur deshalb für Zacharias und Maria zugleich verwertete, um der ähnlichkeit beider wunder einen um so schärferen ausdruck zu geben und zugleich die protevangelische leibliche verwantschaft des täufers und Jesus' mit einer gewissen geistigen zu ersetzen, die die würde seiner vorläuferschaft kenntlich machen sollte. Die mitübernahme der engelintervention hat aber auch die leicht erkenntliche umprägung des identischen engelwortes an Anna und Joakim Protev. 4, 1 u. 2 *ἐπήκουσε κύριος τῆς δεήσεώς σου* in das einzige des Zacharias *εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου* v. 13 zur folge, wie denn die beschränkung der engelerscheinung bei Zacharias allein eine correctur der unmässigen engelverwendung des Protev. bedeutet, also abermals ein indirectes zeugnis für den gebrauch dieser vorlage ablegt. Nicht genug aber der deutlichen anzeichen für die vorgenommene verwandlung, so verrät Lc. die anlehnung an das Protev. auch damit, dass er den Zacharias mit dessen farben malt. Dort sprechen die priester 8, 2 zu Zacharias: *σὺ ἕστηκας ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον κυρίου* und bei Lc. erscheint der engel v. 11 *ἐκ*

δεξιῶν τοῦ θυσιαστηρίν τοῦ θυμιάματος, ganz wie eben dort auch der engel seine botschaft bringt, und wie hier v. 21 ἦν ὁ λαὸς προσδοκῶν τὸν Ζαχαρίαν, so sehen wir Protev. 24, 1 οἱ ἱερεῖς προσδοκῶντες τὸν Ζαχαρίαν. Das dazwischen liegende verstummen des Zacharias haben wir bereits als übernahme aus Protev. 10 festgestellt. Für Elisabeth konnten wir dagegen ebenso constatieren, dass ihr lobgesang sein motiv aus dem der Anna Protev. 6, 3 entnommen hat, und können nun hinzufügen, dass ihr verbergen v. 24 dasjenige der Maria Protev. 12, 3 wiederholt. Auch die künstlich zu einem wunder ausgestaltete namengebung für Johannes dürfte ihre anregung auf das Protev. zurückführen lassen, sofern dort durch das unbegreifliche vergessen Maria's die nochmalige nennung des namens Jesus durch den traumengel bei Joseph nötig wurde. Ausserdem wird zu erwägen sein, ob diese besondere hervorhebung des namens des vorläufers vor dem des grossen nachfolgers nicht eine spitze gegen das Protev. richtet, das diesen namen, wie die geschichte seines trägers und die seiner eltern nur nebensächlich behandelt. Jedenfalls aber hat man ein recht zu behaupten, dass die ganze aus den zerstreuten notizen des Protev.'s zu einer vollen geschichte zusammen getragene und entwickelte darstellung des priesterpares mit seinem sohne eine deutliche und beabsichtigte antithese gegen dieses bedeutet. Denn nicht nur, dass diese sachgemäss in den anfang gerückte, breit behandelte und sorgsam mit der geschichte Jesus' verknüpfte darstellung der Johannesgeschichte einen indirecten gegensatz zu der scheinbar vernachlässigten, nur episodenhaft verfahrenden protevangelischen zeichnung derselben mit ihrem überdies ausser den rahmen des ganzen tretenden ende bildet, so beabsichtigt auch die ganze zur deutlichen parallele für die Jesusgeschichte ausgestaltete Johannesgeschichte die unterdrückung der dem dogmatischen bewusstsein des evangelisten widerstrebenden märchenhaften Marienkindgeschichte, die die mutter in ein licht setzt, das dem sohne vorenthalten wird. Nicht zu gedenken, dass der verzicht auf das ende der protevangelischen Johannesgeschichte einen nicht misszuverstehenden protest gegen diese zauberhafte entrückung Elisabeth's und Johannes' in den berg und die ungeschichtliche tötung des Zacharias enthält.

Auf die gleiche weise aber, wie die Johannesgeschichte, müssen wir nun die von der d a r s t e l l u n g i m t e m p e l 2, 22—40 ent-

standen denken. Sie ist die künstlerisch wolgeratene umdichtung der ersten geburtstagsfeier Maria's, die Protev. 6, 2 geschrieben steht. Wie dort wider jüdische sitte das Marienkind im hause den priestern und hohenpriestern dargebracht wird, so wird hier das Jesuskind jüdischer sitte entsprechend oder doch nicht widersprechend im tempel dargestellt, und wie dort ein doppelter segensspruch über das kind erfolgt, so wird hier von Simeon und Anna geredet, dort wie hier im beisein einer andächtigen menge. Und auch hier entschlägt sich Lc. nicht protevangelisches gut wörtlich oder doch fast wörtlich als eignes zu verwenden. Der fromme laie Simeon v. 26 ist der hohepriester Simeon Protev. 24, 4, bis auf's wort fast genau nach diesem geschildert. Auch hier wird es zur unmöglichkeit, diesen aus jenem entstanden zu denken, wie es eine unmöglichkeit war den hohenpriester Zacharias aus dem einfachen priester zu bilden. Denn wer hätte es wagen dürfen der geschichte nahe gerückte personen dieser wieder entziehen zu wollen? Nicht minder wird man die worte Simeon's an Maria v. 34. 35 vom falle und auferstehen vieler in Israel dem sinne nach dem Protev. revindicieren dürfen. Gerade, dass sie an Maria gerichtet sind, lässt mit einiger notwendigkeit an das seltsame gesicht Maria's auf der reise nach Bethlehem denken Protev. 17, 2, dessen deutung durch diese schon Fabricius [1]) mit unserer stelle in vergleich zog. Und dass ihr selber ein schwert durch die seele gehen soll, erinnert das nicht an die *στυγνή*, die Joseph Protev. 17, 2 sieht? Aber auch Anna v. 36. 37 ist verdächtig dem Protev. nachgebildet zu sein. Ihr name stimmt mit dem der mutter Maria's überein, und verrät sie auch sonst keine ähnlichkeit mit dieser, ausser dass letztere auch einmal ihre *χηρεία* beklagt, Protev. 2, 1, so macht doch die detaillierte, sie vor allen anderen personen der vorgeschichte auszeichnende beschreibung ihrer abkunft, ihrer vergangenheit und ihres lebensalters den eindruck, dass Lc. hier ein gegenbild der mutter Maria's beabsichtigt hat, das mit dem geradezu auffälligen, von J. Weiss [2]) deshalb sogar beanstandeten übermass seiner farbe, vor allem aber der ausgesuchten frömmigkeit die zeichnung dieser in ihrem wilden schmerz, wie in ihrer wilden freude zu geisseln scheint, um gewissermassen eine richtige Anna an deren stelle zu setzen.

---

1) cod. apocr. 1, 105. 2) ao. 339.

Damit sind unseres erachtens alle beziehungen zum Protev. beleuchtet. Ziehen wir nun die summe aus allen bisher gemachten beobachtungen, so wird man die behauptung berechtigt finden, dass, wie die vorgeschichte des Mt. ein excerpt aus dem Protev. mit eigenen ergänzungen darstellt, diejenige des Lc. das völlig umgearbeitete und verwandelte Protev. selber zu nennen ist, sofern sie aus dessen Mariengeschichte sich zu einer Johannes- und Jesusgeschichte umgestaltet hat, trotzdem sie noch weniger zusammenhängende bestandteile aus dem Protev. in sich aufnahm, als die des Mt. Und begreiflich. Denn hat Mt. gewissermassen noch als diener den ‚ursprung des Jesus Christos' aus der quelle losgelöst und nach eigenem dünken fertig erzählt, so hat Lc. als souveräner und, wir dürfen wol sagen, als ebenbürtiger herr sich der quelle bemächtigt und sie rücksichtslos seinem eignen ermessen dienstbar gemacht. Was seinem dogmatischen und historischen befinden unannehmbar erschien, wie die geschichte Maria's bis zu ihrer empfängnis, die erzählung von Joseph's verzweiflung, die scene vor dem gerichte, das erlebnis auf der reise nach Bethlehem, die vision Joseph's, die verhandlung mit der amme, die magische geburt, Salome, die entrückung Elisabeth's und Johannes' samt dem morde des Zacharias, alles dies liess er einfach unbeachtet, soweit er nicht einzelne teile davon für seine zwecke benutzte. Im grunde fand nur der einzige protevangeliche gedanke von der übernatürlichen zeugung des sohnes Maria's gnade vor seinen augen und ward zum teil in seinen ausführungen der mittelpunkt, um den die aus den trümmern der quelle neugeformten gebilde zu dem neuen selbständigen krystall seiner vorgeschichte anschossen. Wir dürfen diese deshalb um so mehr eine freie, grosskirchliche reproduction des Protev.'s nennen, als sie von ihrem gesichtspunkt aus nicht nur materiell aus seinen stoffen entstanden, jedenfalls angeregt ist, sondern sich auch formell seiner sprache bedient, und es ausserdem noch dichterisch nachgeahmt hat. Ein neuer und, wie wir sehen werden, buchstäblicher ‚raub Aegyptens' ist damit in der grosskirchlichen münze eingeschmolzen und umgeprägt worden, ein vorgänger und vielleicht schon nachfolger so vieler anderen der kirchlichen litteratur- und dogmengeschichte gegenüber den leistungen der haerese.

Nur für die eine geschichte vom 12jährigen Jesus liegt weder stoff noch anregung im Protev. vor. Wir würden deshalb nicht

anstehen dieselbe der eigensten eingebung des evangelisten, dessen nicht gemeine erfindungsgabe wir bis hierher bewundern durften, gutzuschreiben, wiese er uns nicht selber auf andere wege. Er betont so ausdrücklich die normal menschliche entwickelung des Jesuskindes und -knaben 2, 40 u. 52, dass dieser kräftige antidoketismus auf einen ebensolchen gegner weist, wie den, den er soeben im Protev. zu überwinden gesucht hat. Und ein solcher gegner war in der tat vorhanden im Thomasevangelium. Wir zielen aber damit nicht auf dessen c. 19, das Resch[1]) mit seiner erweiterung im ev. inf. salv. arab.[2]) um seiner mehrbestandteile willen für einen ausfluss der vorkanonischen urquelle hält, aus der Lc. diese perikope in ihrer kürzeren gestalt dargestellt habe. Denn dies cap. stammt unseres erachtens so gewiss nicht aus der hand des verf.'s des Thomasev.'s, als es seinem kernpunkte nach mit dessen so unendlich viel tiefer stehenden geiste unverträglich ist, sein mit Lc. wörtlich übereinstimmender schluss aber von dessen übrigem inhalt verneint wird. Das erstere bedarf keines beweises, das letztere aber wird dadurch bezeugt, dass der Jesusknabe des Thomasev.'s nicht zunehmen kann an *σοφία*, da er als gott incognito keiner geistigen entwickelung bedarf. Man ist deshalb um so mehr veranlasst anzunehmen, dass dies cap. die nach Lc. gearbeitete zutat eines späteren bearbeiters sein müsse, als das Thomasbuch nur auf das 5. 6, das durch Philosoph. 5, 7 bezeugte 7. und das 8. lebensjahr des knaben Jesus zugeschnitten ist. Was wir meinen, trifft vielmehr zunächst nicht ein einzelnes cap. dieses apokryphons, sondern es selbst als solches, sofern es in all seinen erzählungen den unnatürlichen knaben auftreten lässt, der ein zwitter von gott und kind der kindlichkeit wie göttlichkeit gleich sehr hohn spricht und im grunde die consequenz des wunderwirkenden ebengeborenen kindes Protev. 20, 3. 4 ist. Einer solchen, wie der ganze doketismus, dem heidentum entsprungenen anschauungsweise scheint die erzählung vom 12jährigen entgegentreten zu sollen. Und wollen wir ja einen speciellen anlass zu diesem typischen knabenbilde suchen, so dürfte es in der geschichte vom dritten *διδάσκαλος* Thomasev. c. 15 zu finden sein. Das urbild des unnatürlichen jugendlichen predigers, der schon beim ersten und zweiten *διδάσκαλος* c. 6—8 u. 14 sein wesen getrieben,

---

1) ao. 172 ff. 2) c. 50—53. Tischendorf 207 f.

wird in das normal kindliche des *ἀκούων* u. *ἐπερωτῶν* v. 46 verwandelt, und auch das über seine jahre hinaus zu gehen scheinende *οὐκ ᾔδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με* erweist sich schliesslich als ausfluss der frühentwickelten, hochbegabten knabennatur. Selbst das: *καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ διετήρει πάντα τὰ ῥήματα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς* 2, 51 dürfte eine herübernahme des: *διετήρει ἐν αὐτῇ τὰ μυστήρια ἃ ἔβλεψεν αὐτὸν ποιοῦντα* aus Thomasev. 11, 2 [1]) sein, das hier so zu sagen naturwüchsig an sich schon ein gegenbeweis gegen seine wiederholung 19, 5 [2]) ist.

Nimmt man hinzu, dass nach Feine's von Resch [3]) hervorgehobenen bemerkung diese perikope sich in ‚fliessendem griechisch' bewege, so erkennt man, dass die völlig freie schöpfung der erzählung Lc. in seiner angestammten sprachweise wiedergibt.

---

1) Tischendorf 151. 2) Tischendorf 157.
3) ao. 173.

III. Rechtfertigung der wahl der quelle.

Der hypothese ist der apodictische beweis versagt. Wir dürfen uns deshalb um so weniger der erwartung hingeben, dass die bis hierher geführte untersuchung jeden zweifel an ihre berechtigung behoben habe, als wir einerseits, wie schon vor ihrem beginne bemerkt, bei dem ihr entgegen stehenden allgewaltigen vorurteile hoffen durften offene türen mit ihr einzustossen, andererseits aber fürchten müssen, dass das von Resch geforderte ‚vorcanonische kindheitsevangelium', wenn auch nicht gläubige, so doch solche gefunden hat, denen der glaube an ausserkanonische quellen gestärkt worden sein mag. Wir lassen es uns darum nicht verdriessen nunmehr die versprochene nachträgliche rechtfertigung unseres vorgehens folgen zu lassen, indem wir den beweis zu erbringen versuchen, dass 1., die gesamte altchristliche litteratur, einschliesslich der apokryphischen, ausser dem protevangelischen und kanonischen keinen anderen kindheitsgeschichtlichen stoff kennt, und dass 2., der protevangelische nicht dem kanonischen seinen ursprung verdanken kann, sondern selbständiger abkunft sei.

1. Die altchristliche litteratur.

a. Die patristische.

Es gereicht Resch., wie wir bereits in der einleitung hervorhuben, zum besonderen verdienste als erster das fast lückenlose parallelmaterial zur kindheitsgeschichte aus der gesamten patristischen und apokryphischen litteratur zusammengetragen zu haben, und es darf ihm genugtuung gewähren, dass man seine sammlung

benutzen muss, auch wenn man sie zu einem zeughause gegen ihn zu verwenden genötigt ist. Nicht nur, dass er jede stelle an ihrem orte verzeichnet hat, so hat er auch durch ihre zusammenstellung[1]) ihren gebrauch wesentlich erleichtert. Wir handeln darum dieser zusammenstellung folgend zuerst von den schriftstellern oder schriftwerken, die nur im vorbeigange die kindheitsgeschichte berührt haben, und danach von Justinus Martyr, Celsus und Epiphanios, die ihr nähere beachtung schenkten.

Zu den ersteren zählt Resch der reihe nach: Clemens Romanus, Barnahas, Ignatius, Testament. XII patr., Aristeides, Basileides, Hegesippos, Irenaeus, Clemens Alexandrinus, Origenes, Theodotos, Pistis Sophia, Eusebios, Didaskalia, Constitutiones, Chronikon paschale, Aphraates, Ephraem Syrus, Baruch's apokalypse u. apocalypsis Esdrae.

Wir kürzen diese liste zunächst um die zwei ersten. Denn wäre auch, was wir bestreiten, anzunehmen, dass Clemens Rom. 1, 72, 2: *οὐδὲν ἀδύνατον παρὰ θεῷ εἰ μὴ τὸ ψεύσασθαι* in beziehung zu Lc. 1, 37, 1, 48, 4: *ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ* zu Lc. 1, 75 u. Barnab. 14, 1: *τὴν διαθήκην, ἣν ὤμοσεν τοῖς πατράσι δοῦναι τῷ λαῷ* zu Lc. 1, 72. 73 stünden, so ist doch noch der beweis zu erbringen, wer diese worte zuerst gebraucht hat; und wenn Resch[2]) zur letzten stelle meint, dass sie ‚bei den vorhandenen varianten nicht als ein zwingender beweis für die benutzung des Lc.evangeliums angesehen, vielmehr mit wahrscheinlichkeit auf die vorcanonische kindheitsgeschichte zurückgeführt werden könne', so hat die sache erst recht auf sich zu beruhen.

Von den aus Ignatius verzeichneten stellen teilen wir sodann der besseren bestimmungsmöglichkeit wegen zunächst den vollen text mit.

1. ad. Eph. 7, 2 ed. Zahn 10, 17ff.: *Εἷς ἰατρός ἐστιν σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν.*

2. ebenda 18, 2 (22, 12ff.): *Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρ-*

---

1) s. 281ff. 2) ao. 108.

ματος μὲν Δαβίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου· ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ.

3. ad Trall. 9, 1 (50, 14 ff.): *Κωφώθητε οὖν, ὅταν χωρὶς Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλῇ τις, τοῦ ἐκ γένους Δαβίδ, τοῦ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη, ἔφαγέν τε καὶ ἔπιεν, ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν κτλ.*

4. ad Smyrn. 1, 1 (82, 10 ff.): *ἐνόησα γὰρ ὑμᾶς ... πεπληροφορημένους εἰς τὸν κύριον ἡμῶν, ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ, γεγενημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου κτλ.*

5. ad. Eph. 19, 1 (24, 1 ff.): *Καὶ ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου· τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη. 2. Πῶς οὖν ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσιν; ἀστὴρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀστέρας, καὶ τὸ φῶς αὐτοῦ ἀνεκλάλητον ἦν, καὶ ξενισμὸν παρεῖχεν ἡ καινότης αὐτοῦ· τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἄστρα ἅμα ἡλίῳ καὶ σελήνῃ χορὸς ἐγένετο τῷ ἀστέρι· αὐτὸς δὲ ἦν ὑπερβάλλων τὸ φῶς αὐτοῦ ὑπὲρ πάντα· ταραχή τε ἦν, πόθεν ἡ καινότης ἡ ἀνόμοιος αὐτοῖς.*

Man greift unmöglich fehl, wenn man von der letzten stelle aus auch die übrigen nach ihrer herkunft zu bestimmen sucht. Denn wo dieser seltsame stern herstammt, dort ist auch die jungfrau aus dem geschlechte David's daheim. Aber freilich wenn hier nach Zahn's bemerkung unter dem texte von einer ‚exornata rerum a Matthaeo simplicissime traditarum expositio' die rede sein soll, bei der das Protev. nur in nebensächlichen betracht kommt, so ist dies ebenso irrig, als wenn Holtzmann[1]) dieser stelle u. a. die kenntnis des Mt. zuschreibt. Denn letztere stelle kann keine beziehung zu diesem haben, da ihre Maria aus dem hause David's stammt, und erstere ebensowenig zu ihr, da Mt. zu einer solchen ungeheuerlichen übertreibung nicht den geringsten anlass bietet. Hier hat doch wol nur Jacobson's bemerkung: ‚similia leguntur in Protevangelio § 21'[2]) berechtigung. Denn nicht nur dass hier der *ἀστήρ* und die *ἄστρα* ihre stelle haben, so ist auch der *ἀμβλύνων αὐτούς* das modell zum *ὑπερβάλλων τὸ φῶς αὐτοῦ ὑπὲρ*

1) lehrb. der hist. krit. einleitung in's N. T. 102.
2) bei Dressel, patr. apost. opp. Lips. 1857. 136.

πέντα des Ignatius, dessen zusatz von sonne und mond, wodurch ein tag- und nachtstern herauskommt, möglicherweise nur die quelle verdecken soll. Die abkunft aus dem Protev. wird aber dadurch bestätigt, dass nicht bloss die *παρθενία Μαρίας*, sondern auch *ὁ τοκετὸς αὐτῆς* mysterien genannt werden. Das ist letzterer nur in diesem. Ignatius scheint also nicht einmal Mt. und Lc. zu kennen, die das mysteriom der geburt factisch bestreiten. *Μυστήρια* werden überdies zeugung und geburt Protev, 12, 2 genannt. Da ist letztere das *καινὸν θέαμα* 19, 3, von dem die *καινότης* hier stammen dürfte. Dort wird Maria c. 10 Davididin genannt, wie hier in n. 3 u. 4, von dorther aus 11, 2 das auffällige: *καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ* in n. 1 bezogen sein, wie das *ἐκ πνεύματος ἁγίου* in n. 2 aus 14, 2. Bei dem *ἰατρός* in n. 1 hat es den anschein, dass es ein ausfluss der protevangelischen deutung des namens Jesus 11, 3 u. 14, 2 sein möchte, die Ignatius sich, wie vielleicht auch Justinus Martyr [1]), griechisch zurechtgelegt haben mochte von *ἰᾶσθαι* heilen, von dem *Ἰάσων*, *Ἰήσων*, *Ἴασος* abstammt. *Ἐκ παρθένου* in n. 4 lässt mit sicherheit darauf schliessen, dass Ignatius *ἡ παρθένος* Jes. 7, 14 u. Mt. 1, 23 noch nicht kannte, sondern nur die des Protev.'s. Trotzdem ist auch er schon antidoket, wie sein *ἀληθῶς ἐγεννήθη κτλ.* in n. 3 bezeugt, nur nicht im sinne der evangelisten, da ihm auch die magische geburt eine wirkliche geburt nur auf andere art scheint. Kennt doch ebenso gut Protev. 24, 4 *τὸν Χριστὸν ἐν σαρκί*, wie er in n. 1 den *ἐν σαρκὶ γενόμενον θεόν*. Wir dürfen also wol mit gutem gewissen Ignatius als kenner des Protev.'s ansprechen.

Von den fünf stellen aus den Testam. XII. patr. können möglicherweise die vier ersten parallelen zu Lc. abgeben, nämlich Zabulon c. 7 u. 8 zu 1, 78, Levi c. 17 zu 2, 14, Benjamin c. 11 zu 2, 30—32. Die fünfte, Levi c. 18: *καὶ ἀνατελεῖ ἄστρον αὐτοῦ ἐν οὐρανῷ*, ist anspielung auf Protev. 21, 1 oder Mt. 2, 2 und *ἐν οὐρανῷ* dabei so wenig, wie Resch [2]) annimmt, ‚dem neutestamentlichen kindheitsevangelium quellenmässig' angehörig, dass es lediglich die einfache unterscheidung von dem Juda c. 24 aus Num. 24, 17 genommenen: *καὶ μετὰ ταῦτα ἀνατελεῖ ὑμῖν ἄστρον ἐξ Ἰακώβ* kennzeichnet, was auch schon daraus hervorgeht, dass

1) ap. 1, 33 p. 76 B. 2) ao. 142.

das von den LXX in letzter stelle gebrauchte ἄστρον statt ἀστήρ wiederkehrt.

Aus Aristeides apologie an den kaiser Antoninus Pius verzeichnet Resch[1]) die stelle 1, 15 p. 110 ed. Robinson and Harris: *οἱ δὲ χριστιανοὶ γενεαλογοῦνται ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ· οὗτος δὲ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου ὁμολογεῖται ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἀπ᾽ οὐρανοῦ καταβὰς διὰ τὴν σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων· καὶ ἐκ παρθένου ἁγίας γεννηθεὶς ἀσπόρως τε καὶ ἀφθόρως σάρκα ἀνέλαβε.* Aber auch, wenn dieser von der armenischen und syrischen recension variierte text sicherer wäre[2]), — unsicher machen ihn schon der zusatz *ἁγίας* zu *παρθένου*, an dessen stelle ‚the armenian fragment' ‚ex Hebraea virgine natus' und ‚translated from the Syriac' ‚from a Hebrew virgin took' setzen, wie auch *ἀσπόρως* und *ἀφθόρως*, als späte zugaben — so bietet er doch nur insofern eine bestimmbare kenntnis des verf.'s von der kindheitsgeschichte, als seine mutmassliche reconstruction durch Harnack[3]), dem wir gegen Resch[4]) recht geben in der verbindung von *καταβάς* mit *ἐν πνεύματι ἁγίῳ*, nur annehmen lässt, dass er mit der darstellung des evangelisten fühlung hat, während der armenische text ‚ex Hebraea virgine natus' eine solche mit dem Protev. zeigt. Immerhin ist auch so noch *ἐκ παρθένου γεννηθείς* nicht ganz frei von protevangelischer vorstellung, die nur ein *ἐν παρθένῳ* beseitigt und dabei sinngemässer mit *σάρκα ἀνέλαβε* verbunden haben würde.

Des Basileides wort bei Hippolitos, ref. omn. haer. lib. VII, 27 ed. Duncker 376, 97 f.: *καὶ οἱ μάγοι τὸν ἀστέρα τεθεαμένοι*, wie das des Hegesippos von Domitian bei Eusebios[5]): *ἐφοβεῖτο γὰρ τὴν παρουσίαν τοῦ Χριστοῦ ὡς καὶ Ἡρώδης* lassen beide die protevangelische quelle 21, 1. 2, wie die kanonische Mt. 2, 2. 3 zu.

Die aus Irenaeus angezogenen stellen weisen deutlich auf Lc. Denn adv. haer. 5, 25, 5: ‚et hic [angelus Gabriel] idem Mariae evangelizavit' bekundet die später noch zu besprechende textvariante zu Lc. 1, 28. Ebenso stammt 1, 8, 4 = Epiph. haer. 31, 26 p. 196 A: *Συμεῶνα δὲ τὸν εἰς τὰς ἀγκάλας λαβόντα*

1) ao. 75. 86. 295.

2) vgl. Harnack, theol. lit. z. 1891 n. 12 u. 13 u. gesch. der altchristl. litteratur 1, 97.

3) ao. 4) ao. 297. 5) h. e. 3, 20, 1

τὸν Χριστὸν καὶ εὐχαριστήσαντα τῷ Χριστῷ καὶ εἰπόντα, νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου, δέσποτα, κατὰ τὸ ῥῆμά σου ἐν εἰρήνῃ, τύπον εἶναι τοῦ Δημιουργοῦ λέγουσιν nicht, wie Resch [1]) meint, aus der ‚valentinianischen evangelientradition', die wegen der varianten zu Lc. 2, 28: *λαβόντα* = *ἐδέξατο*, *εὐχαριστήσαντα τῷ Χριστῷ* = *εὐλόγησεν τὸν θεόν* ‚auf den gemeinsamen hebräischen quellentext hinzuweisen scheint', sondern ist freie wiedergabe des Irenaeus von dieser lucanischen stelle, wie das *λαβών* bei Origenes [2]). Das gleiche hat ebenda eine zeile weiter statt mit: *καὶ διὰ τῆς Ἄννης τῆς ἐν τῷ εὐαγγελίῳ κηρυσσομένης προφήτιδος, ἑπτὰ ἔτη μετὰ ἀνδρὸς ἐζηκυίας, τὸν δὲ λοιπὸν ἅπαντα χρόνον χήρας μεμενηκυίας, ἄχρις οὗ τὸν σωτῆρα ἰδοῦσα ἐπέγνω αὐτὸν καὶ ἐλάλει περὶ αὐτοῦ πᾶσι, φανερώτατα τὴν Ἀχαμὼθ μηνύεσθαι διορίζονται*, das, wie schon *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* anzeigt, in freier weise Lc. 2, 36—38 wiedergibt. Und ebenso steht es mit 1, 3, 2: *δωδεκαέτη ὄντα τὸν κύριον διαλεχθῆναι τοῖς νομοδιδασκάλοις*, das in Lc. 2, 46 f. seine quelle hat. Die sache ist um so zweifelloser, als Irenaeus von den Valentinianern ausdrücklich sagt: *καὶ οὐ μόνον ἐκ τῶν εὐαγγελικῶν καὶ τῶν ἀποστολικῶν πειρῶνται τὰς ἀποδείξεις ποιεῖσθαι, παρατρέποντες τὰς ἑρμηνείας καὶ ῥαδιουργοῦντες τὰς ἐξηγήσεις, ἀλλὰ καὶ ἐκ νόμου καὶ προφητῶν κτλ.* [3]) Dass, fügen wir nebenbei hinzu, Irenaeus wenigstens indirect von der jungfräulichen geburt Maria's aus dem Protev. weiss und sie verteidigt, beweist seine darlegung 3, 21, 5 u. 6 über den ‚partus virginis'.

Clemens Alex. strom. 1, 21 § 145 p. 406: *ἐγεννήθη δὲ ὁ κύριος ἡμῶν τῷ ὀγδόῳ καὶ εἰκοστῷ ἔτει, ὅτε πρῶτον ἐκέλευσαν ἀπογραφὰς γενέσθαι ἐπὶ Αὐγούστου* ist schon um *ἀπογραφάς* willen deutlichst Lc. 2, 1 entlehnt, und wenn Resch [4]) meint, *ἐκέλευσαν* ‚erinnere an die *κέλευσις* [des Protev.'s] (= *δόγμα*) und an das in Justin's kindheitsgeschichte so häufig (auch von Celsus) gebrauchte *κελεύειν*', so ist das eben der rein griechische wortgebrauch, den wir bei diesem constatieren werden. Dass er das Protev. nur von hörensagen kennt, aber seiner meinung ist, bezeugt strom. 7, 16, 8. 9: *ἀλλ' ὡς ἔοικεν τοῖς πολλοῖς καὶ μέχρι νῦν δοκεῖ ἡ Μαριὰμ λεχὼ εἶναι διὰ τὴν τοῦ παιδίου γέννησιν*

---

1) ao. 132. 2) opp. 4, 209.
3) vgl. Epiph. haer. 31, 15, p. 181 D f. 4) ao. 282.

οὐκ οὖσα λεχώ· καὶ γὰρ μετὰ τὸ τεκεῖν αὐτὴν μαιωθεῖσάν φασί τινες παρθένον εὑρηθῆναι.

Aus den excerpten des Theodotos bei Clemens Alex. macht Resch die folgenden vier stellen namhaft, die wir um eine fünfte vermehren.

1. § 18 p. 973: *ὁ σωτὴρ ὤφθη κατιὼν τοῖς ἀγγέλοις, διὸ καὶ εὐηγγελίσαντο αὐτόν.*

2. § 74 p. 986: *διὰ τοῦτο ὁ κύριος κατῆλθεν εἰρήνην ποιήσων τοῖς ἀπ' οὐρανῶν, οὐ τοῖς ἀπὸ γῆς, ὥς φησιν ὁ ἀπόστολος, εἰρήνη ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις· διὰ τοῦτο ἀνέτειλεν ξένος ἀστὴρ καὶ καινὸς καταλύων τὴν παλαιὰν ἀστρολογίαν καινῷ φωτὶ, οὐ κοσμικῷ λαμπόμενος.*

3. § 75 p. 986: *αὐτίκα οἱ μάγοι οὐ μόνον εἶδον τὸν ἀστέρα τοῦ κυρίου, ἀλλὰ καὶ ἀληθὲς ἔγνωσαν, ὅτι βασιλεὺς ἐτέχθη.*

4. § 61 p. 984: *τὸ δὲ παιδίον ηὔξανεν καὶ προέκοπτεν σφόδρα· σοφίας μὲν γὰρ τὸ πνευματικὸν δεῖξαι, μεγέθους δὲ τὸ ψυχικόν.*

5. § 60 p. 983: *τὸ οὖν πνεῦμα [ἐπελεύσεται] ἐπὶ σέ, τὴν τοῦ σώματος τοῦ κυρίου λέγει. δύναμις δὲ ὑψίστου ἐπισκιάσει σοὶ, τὴν μόρφωσιν δηλοῖ τοῦ θεοῦ, ἣν ἐνετύπωσεν τὸ σῶμα ἐν τῇ παρθένῳ.*

Mit ausnahme des ersten satzes, den Resch [1]) als ein citat aus 1 Tim. 3, 16 ansehen möchte, enthält n. 1 eine beziehung auf Lc. 2, 10. Für n. 2 u. 3 ist die bekanntschaft mit Lc. 2, 14 u. Mt. 2, 2 vorauszusetzen. Der *ἀπόστολος* in n. 2 als bezeichnung des Lc. wird nach Resch [2]) durch Zahn [3]) unter berufung auf Hippolyt. de antichr. 56 belegt. Die vermutung einer ‚tendenziösen abkürzung der Lc.stelle' oder gar der benutzung ‚einer recension der quellenschrift', die Resch [4]) ausspricht, wird dadurch ausgeschlossen, dass Theodotos seiner antithese wegen nicht des ganzen wortes bei Lc. benötigt war, und dass er durch die umstellung von *εἰρήνη* u. *δόξα* die gedächtnismässigkeit seines citierens beweist. In bezug auf den bericht über den *ἀστήρ* in n. 2 übersah Resch, dass der verfasser deutliche bekanntschaft mit Ignatius ad Eph. 19, 2. 3 zeigt [5]). In n. 4 u. 5 dagegen liegt die-

---

1) ao. 126. 2) ao. 127.
3) gesch. des A. T.lichen kanons 1, 2, 741 anm. 1. 4) ebenda.
5) vgl. Zahn, Ignatii et Polycarpi epp. Lips. 1876. 25. anm. 2.

jenige mit Lc. 1, 35 u. 2, 52 vor, die deutlich eine solche mit dem Protev. ausschliesst. Für das später bei Justin zu besprechende praepositionale ἅμα bringen wir schon hier aus § 64 p. 985 ἅμα τῇ μητρί bei, dem wir aus Ignatius ad Eph. 19, 2 ἅμα ἡλίῳ gesellen.

Von Origenes legen wir hier nur die stelle opp. 3, 945: 'Haec fuit desscriptio prima praeside Syriae Cyrino' als deutliche wiedergabe von Lc. 2, 2 vor. Über sein wort von der geburtshöle später.

Aus der Pistis Sophia ed. Schwartze et Petermann bietet Resch [1]): 1. p. 20: Factum igitur est, quum Maria cessasset dicere haec verba, dixit: ευγε Maria! quoniam μαρκαριος es tu prae mulieribus, quae in terra.

2. p. 75: Factum est igitur, quum Jesus audisset haec verba, quae dixit Maria, sua mater, dixit ei: ευγε, καλως, αμην, αμην, dico tibi: μακαρισουσι te a fine terrae usque ad eius finem.

3. p. 39: Factum igitur est, quum Jesus audisset Mariham dicentem haec verba, dixit ei: ευγε Mariham, μακαρια, es πληρωμα aut πανμακαριος πληρωματος, quam μακαριζουσιν in γενεᾳ omni.

Hier ist in n. 1 die verwendung von Lc. 1, 42, in n. 2 u. 3 die von Lc. 1, 48 unzweifelhaft, während das von Resch [2]) vermutete anklingen an πᾶσαι αἱ γενεαὶ τῆς γῆς εὐλόγουσίν με Protev. 12, 2 zweifelhaft sein möchte. Auch Harnack [3]) findet nur beziehung auf Lc. 1, 48. Im übrigen meinen n. 1 u. 3 nicht Maria, die mutter Jesus', sondern Maria Magdalena, was Resch entgangen scheint, Harnack [4]) aber hervorhebt.

Das citat aus Eusebios h. e. 2, 1, 2: ὁ Ἰωσήφ, ᾧ μνηστευθεῖσα ἡ παρθένος, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς, ηὕρητο ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου, ὡς ἡ ἱερὰ τῶν εὐαγγελίων διδάσκει γραφή bietet Mt. 1, 18 dar und berührt sich wegen ἡ παρθένος um so weniger, wie Resch [5]) annimmt, 'mit dem vorcanonischen texte des Syrers Cureton's' und zahlreichen Italahandschriften zu Mt. 1, 16, als deren Μαρία hier ausgelassen ist.

Didasc. 3, 1 p. 286 ed. de Lagarde: ἡ τοιαύτη ἐξομοιω-

---

1) 103 f. 2) ao. 104.

3) über das gnostische buch Pistis Sophia in den 'texten u. untersuchungen' 7, 2, 19. 4) ao. 15. 5) ao. 111.



ϑήσεται Ἄννῃ τῇ τὴν τοῦ Χριστοῦ δοξασάσῃ παρουσίαν mit ihrer erweiterung Constit. 3, 1 p. 79, 5 ed. de Lagarde: *ἡ τοιαύτη ἐξομοιωϑήσεται Ἄννῃ τῇ ϑυγατρὶ Φανουὴλ τῇ ἐκ φυλῆς Ἀσήρ, ἣ οὐκ ἀφίστατο τοῦ ἱεροῦ νύκτωρ καὶ μεϑ' ἡμέραν προσμένουσα ταῖς δεήσεσι καὶ ταῖς προσευχαῖς, οὖσα μὲν ἐτῶν ὀγδοήκοντα, ζήσασα δὲ μετὰ ἀνδρὸς ἐκ τῆς παρϑενίας αὐτῆς ἔτη ἑπτά, καὶ τὴν τοῦ Χριστοῦ δοξάσασα παρουσίαν ἀνϑωμολογεῖτο τῷ κυρίῳ καὶ ἐλάλει περὶ αὐτοῦ πᾶσι τοῖς προσδεχομένοις λύτρωσιν ἐν Ἱερουσαλήμ* stellt die freie benutzung von Lc. 2, 36—38 dar. Von textvarianten zu reden, wie Resch[1]) tut, ist daher nicht angezeigt. Speziell *προσμένουσα* an stelle des lucanischen *λατρεύσασα* als eine ‚aussercanonishe lesart' wahrscheinlich zu finden, während doch bei dem beabsichtigten vorbilde für witwen *προσμένει* 1 Tim. 5, 5 so viel näher lag, vermögen wir so wenig, als die behauptung gut zu heissen, dass in 1 Tim. 5, 5 ‚lange vor der Didascalia das bild der Hanna aus dem kindheitsevangelium benützt worden ist als vorbild einer rechten christlichen wittwe'. Und so verführerisch sich auch die conjectur zeigt, dass in dem vermeintlichen hebräischen Mt.evangelium durch verwechselung von מ und ב, wenn dies auch nur durch ein beispiel belegt wird und nur aus den test. XII patr., עֹבְדָה = *λατρεύουσα* irrig an die stelle des richtigen עֹמְדָה getreten sei, so war dies einmal unmöglich für einen vorauszusetzenden hebräischen abschreiber wegen des fehlenden objects, da עָבַד stets אֶת oder לִפְנֵי verlangt; zum andern ist *προσμένειν* nicht, wie Resch annimmt, = *μένειν*, sondern dessen verstärkung und wird von den LXX nie für עָמַד gebraucht, überdies aber gehört *λατρεύειν*, wie *νύκτα καί ἡμέραν λατρεῦον* Ag. 26, 7 bezeugt, zum lucanischen sprachschatz, kann also nicht übersetzung sein.

Die aus Chron. paschale p. 381 ed. Dindorf beigebrachte parallele: *καὶ ὅτε ἐπλήσϑησαν ἡμέραι ὀκτώ, ἦλϑον περιτεμεῖν τὸ παιδίον* ist vermischung von Lc. 2, 21 mit 1, 59, während das von Resch[2]) besonders hervorgehobene *ἐπιτροπεύοντος* zu Lc. 2, 2, wie Justin's *ἐπιτρόπου*, den praecisierenden ersatz für dessen *ἡγεμονεύοντος* abgibt.

‚Die beiden trabanten des Tatianischen Diatessaron', Aphraates und Ephraem Syrus, bieten lediglich parallelen zum ka-

1) ao. 136. 2) ao. 121.

nonischen texte. Des ersteren wort hom. 23 p. 388 ed. Bert: ‚Und Jesus wurde von der jungfrau Maria geboren von dem samen des hauses David, von dem heiligen geist, wie geschrieben steht: Joseph und Maria, seine verlobte, waren beide von dem hause Davids’ und das des Syrers Ephraem ev. concord. expos. ed. Mösinger p. 26: ‚Eadem scriptura dixit, utrumque Josephum et Mariam esse ex domo David’ entstammen um so weniger nur vermutungsweise ‚der urschrift des kindheitsevangeliums’ [1]), als sie die bekannte deutung von ἐκ οἴκου Δαυείδ Lc. 1, 27 sind, wenn auch ‚von der jungfrau Maria geboren’ das eindringen protevangelischen geistes bezeugt. Ebenso ist Ephraem’s ‚et Elisabeth soror tua concepit in senectute sua’ eb. 15. 16 syrische wiedergabe von Lc. 1, 36, während sein: ‚Quum desponsata esset mater eius Maria, et antequam data esset viro, inventa est gravida a spiritu sancto’ eb. p. 20 und: ‚et in sanctitate habitabat cum ea, donec peperit primogenitum’ eb. p. 27 in ihrer weise Mt. 1, 18 u. 25 wiedergeben, ‚primogenitum’ speciell nach den syrischen übersetzungen dieses bekannten eintrags aus Lc. 2, 7.

Baruch, apoc. 54, 10: ‚beata mater mea in genetricibus et laudabitur in mulieribus genitrix mea’ mag immerhin, wie Resch [2]) annimmt, auf Lc. 1, 42. 45 gehen, indes apoc. Esdrae p. 28 ed. Tischendorf: οὗτος ὁ Ἡρώδης ἐστὶν ὁ πρὸς καιρὸν γενόμενος βασιλεύς καὶ ἀπὸ διετοῖς καὶ κατώτερον ἐκέλευσεν ἀνελεῖν τὰ βρέφη mehr auf Protev. 22, 1 als auf Mt. 2, 16 zu deuten scheint, aber nicht wegen ἐκέλευσεν, das auch hier wieder Resch [3]) auffällt, doch nur vom texte des Fabricius geboten wird, wie auch ἀνελεῖν, gleich dem Mt. 2, 16, sondern wegen τά βρέφη. Dass ἀπὸ διετοῦς καὶ κατώτερον von Mt. aus ‚auch in das Protev. und die apoc. Esdrae übergegangen sein wird’ [4]), bedarf für uns keiner besonderen widerlegung.

Es zeigt demnach das vosstehende, dass eine quelle für die kindheitsgeschichte ausser Protev., Mt. u. Lc. in der durchmusterten litteratur unbekannt ist.

Widmen wir darum nun den drei schriftstellern unsere aufmerksamkeit, die der kindheitsgeschichte eine eingehende beachtung schenken, und beginnen wir mit dem ältesten von ihnen.

---

1) Resch ao. 78. 2) ao. 104, 3) ao. 161.
4) Resch ao. 162.

Justinus Martyr befasst sich in 29 capiteln seiner erhaltenen schriften mit unserer geschichte. Von diesen gehören 7 der ersten apologie und 22 dem dialoge mit Tryphon an. Die befassung ist nur eine gelegentliche und im ganzen von seiner apologetischen absicht die erfüllung alttestamentlicher weissagung in ihr nachzuweisen bedingt. Beides bringt es mit sich, dass die berührten orte der kindheitsgeschichte nur sporadisch zur erscheinung kommen und von blossen stichworten an bis zu kleineren oder grösseren complexen behandelt werden. Eben daher kommt es, dass nicht die ganze kindheitsgeschichte, sondern nur eine auslese aus ihr vorgeführt wird. Ausgeschlossen bleiben die berichte über den besuch Maria's bei Elisabeth, des Johannes beschneidung und jugend, die hirten, die darstellung Jesus' im tempel mit Simeon und Hanna und dem 12jährigen Jesus, und wird auch der beschneidung des letzteren[1]) gedacht, so geschieht das nur mit einem weder durch vorangegangenes noch nachfolgendes begründeten worte Tryphon's, und sie entbehrt ausserdem der zeitlichen einreihung, sodass sie mehr als postulat, denn als tatsache auftritt. Es kommen demnach nur in betracht beziehungen zur verkündigung der geburt Johannes', zu der Jesus', zur geburt Johannes', zur verehelichung Maria's, zur geburt Jesus', zur Magiergeschichte, zur flucht nach Aegypten, zum kindermord, zur rückkehr aus Aegypten und zur niederlassung in Nazareth. Dabei ist zu bemerken, dass die art dieser beziehungen in der apologie wie im dialoge als dieselbe erscheint und nur in bezug auf ihre verwendung wenigstens in einem falle eine verschiedenheit zeigt.

Die verkündigung der geburt Johannes' wird an zwei stellen berührt: 1. dial. c. 49 p. 268 D: *Χριστός, οὗ καὶ τῆς πρώτης φανερώσεως κῆρυξ προῆλθε τὸ ἐν Ἠλίᾳ γενόμενον πνεῦμα τοῦ θεοῦ, ἐν Ἰωάννῃ.*

2. ebenda c. 50 p. 269 E: *(περὶ τῆς προελεύσεως) ἣν προελήλυθεν αὐτοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τούτου Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς καὶ προφήτης γενόμενος.*

Auch Resch[2]) ist damit einverstanden, dass ‚die von Justin gebrauchten ausdrücke im wesentlichen den text von Lc. 1, 17 vorauszusetzen'.

---

1) dial. c. 67 p. 291 E. 2) ao. 92.



Von der verkündigung der geburt Jesus' handeln:

1. ap. 1, 33 p. 75 A—D: *ἀλλὰ δύναμις θεοῦ ἐπελθοῦσα τῇ παρθένῳ ἐπεσκίασεν αὐτήν, καὶ κυοφορῆσαι παρθένον οὖσαν πεποίηκε. Καὶ ὁ ἀποσταλεὶς καὶ πρὸς αὐτὴν τὴν παρθένον κατ' ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ ἄγγελος θεοῦ εὐηγγελίσατο αὐτὴν εἰπών· Ἰδοὺ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ὁμαρτιῶν αὐτῶν, ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξαν, οἷς ἐπιστεύσαμεν, ἐπειδὴ καὶ διὰ Ἡσαΐου τοῦ προδεδηλωμένου τὸ προφητικὸν πνεῦμα τοῦτον γενησόμενον, ὡς προεμηνύομεν, ἔφη. Τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις, ἢ τὸν λόγον, ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστί, ὡς Μωσῆς [Ἡσαΐας] ὁ προδεδηλωμένος προφήτης ἐμήνυσε. Καὶ τοῦτο ἐλθὸν ἐπὶ τὴν παρθένον καὶ ἐπισκιάσαν οὐ διὰ συνουσίας, ἀλλὰ διὰ δυνάμεως ἐγκύμονα κατέστησε· Τὸ δὲ Ἰησοῦς, ὄνομα τῇ Ἑβραΐδι φωνῇ, σωτὴρ τῇ Ἑλληνίδι διαλέκτῳ δηλοῖ. Ὅθεν καὶ ὁ ἄγγελος πρὸς τὴν παρθένον εἶπε. Καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.*

2. dial. c. 100 p. 327 D: *πίστιν δὲ καὶ χαρὰν λαβοῦσα Μαρία ἡ παρθένος εὐαγγελιζομένου αὐτῇ Γαβριὴλ ἀγγέλου, ὅτι πνεῦμα κυρίου ἐπ' αὐτὴν ἐπελεύσεται καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει αὐτήν, διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἐξ αὐτῆς ἅγιόν ἐστιν υἱὸς θεοῦ, ἀπεκρίνατο· Γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου.*

Aus beiden stellen geht zunächst eine unverkennbare abhängigkeit von Lc. 1, 26—38 hervor. Nicht bloss, dass sich der sinn deckt, auch der wortlaut berührt sich auf's nächste. Die gesperrten worte entstammen, wenn auch nicht alle der form nach, lucanischem sprachgut, selbst *εὐηγγελίσατο* ist lucanische lesart, wie Tischendorf [1]) und Resch [2]) dartun, und ihm, wenn gleich selbständig, ist auch *εὐαγγελιζομένου* nachgebildet. Aber nicht nur, dass sie in der dem schriftsteller eigenen freien weise reproduciert sind, so lassen auch die ihnen beigemischten fremden bestandteile dieselbe reproductionsart, nur in noch durchgreifenderer art, er-

1) zu Lc. 1, 27. 2) ao. 79.

kennen. Diese fremden bestandteile sind unverkennbar protevangelischer herkunft. Und die bekanntschaft mit Protev. 11, 2 machte Justin die n. 1 beherrschende gleichung von *δύναμις*, *πνεῦμα* und *λόγος* möglich. Denn es ist nicht bloss ‚wahrscheinlich', wie Resch [1]) zugibt, sondern geradezu unleugbar, dass er das dortige *ἐκ λόγου* gekannt hat, da er es missverstand, indem er das wort für den Logos nehmend, die ungeheuerlichkeit schuf, dass dieser sein eigner erzeuger gewesen sei, wie er dies deutlich ap. 1, 66 p. 98 A in den worten: *διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστός* tut und sogar ebenda 1, 46 p. 83 D den satz wagt: *διὰ δυνάμεως τοῦ λόγου κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς πάντων καὶ δεσπότου θεοῦ βουλήν, διὰ παρθένου ἄνθρωπος ἀπεκυήθη καὶ Ἰησοῦς ἐπωνομάσθη*, während er wieder eb. 1, 63 p. 96 A von Christus *πρότερον λόγος ὤν . . . νῦν δὲ διὰ θελήματος θεοῦ ὑπὲρ τοῦ ἀνθρωπείου γένους ἄνθρωπος γενόμενος* sagt. Sucht er doch für diese seine auffassung der protevangelischen stelle geradezu ein recht zu erstreiten mit seinem ‚*θέμις*', d. h. mit andern worten die ebenbürtigkeit des Protev.'s mit Lc. zu behaupten. Dagegen möchten wir bestreiten, dass nach Resch's annahme das protevangelische *συλλήψῃ ἐκ λόγου αὐτοῦ*, ‚vielleicht' an stelle des gegenwärtigen *συλλήψῃ ἐκ πνεύματος ἁγίου* gestanden habe. Denn in wie grossem rechte auch der von ihm angerufene Bousset [2]) mit seinen textüberarbeitungen in den Justin'schen handschriften bezüglich der biblischen citate sich befindet, hier ist eine überarbeitung unmöglich, da sie nicht bloss das feste gefüge des ganzen, sondern vor allem auch die dreiheit von *πνεῦμα*, *δύναμις* und *λόγος* zerstört hätte, die wir ebenso in Tertullian's ‚spiritus, virtus' und ‚sermo' [3]) wiederkehren sehen.

Darf man aber eine gedankenanlehnung an das Protev. constatieren, so wird man auch wörtliche anleihen nicht verweigern können. Die *δύναμις* gleich zu anfang ist unverkennbar eine solche aus Protev. 11, 3, denn sie steht hier, wenn gleich durch *ἐπελθοῦσα* erweitert, wie dort allein und wird nur am ende mit dem *πνεῦμα ἅγιον* identificiert, weil ihm jene dort gleichwertig allein gestanden hatte. Ebenso ist *ἐκ πνεύματος ἁγίου* eine an-

---

1) ao. 84.
2) die evangeliencitate Justins des M.'s. Gött. 1891.
3) adv. Prax. 26.

leihe aus Protev. 14, 2, wenn es nicht eine solche aus Mt. 1, 20 darstellt. *Υἱὸς ὑψίστου* aber wird wieder aus Protev. 11, 3 stammen, woher auch das folgende bis *ἁμαρτιῶν αὐτῶν* stammt. Denn wie *καλέσεις κτλ.* wörtlich dort steht, so kommt dort auch nur die deutung des Jesusnamens für Maria vor, die als solche noch einmal am ende dieser stelle wiederholt wird und darum nicht der gleichlautenden für Joseph entstammen kann.

Was aber am meisten für die benutzung mehrerer quellen dahier in die wagschale fällt, das ist das selbstzeugnis Justin's in den worten: *ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξαν.* Nicht bloss dass die mehrheit hier in betracht kommt, so scheint auch das hier zum ersten und einzigsten male vorkommende *πάντα* nicht die vollevangelien andeuten zu sollen, sondern die kindheitsgeschichten, sofern diese erst alles im sinne des complements berichten, was den mit dem öffentlichen auftreten Jesus' beginnenden evangelien abgeht. Und wenn wir wie diese *ἀπομνημονεύσαντες* in der später zu besprechenden stelle dial. c. 106 p. 334 B *ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων* wiederfinden, so ist das ein beweis, dass Justin das ihm als Jacobusschrift bekannt gewordene Protev. mit unter die apostolischen denkwürdigkeiten rechnet, so wenig auch das seither anerkannt werden will, — wie uns scheint, nicht aus kritischen, sondern aus dogmatischen gründen.

Die zweite stelle will zunächst als antithese zu dem unmittelbar vorangehenden: *Παρθένος γὰρ οὖσα Εὔα καὶ ἄφθορος, τὸν λόγον τὸν ἀπὸ τοῦ ὄφεως συλλαβοῦσα, παρακοὴν καὶ θάνατον ἔτεκε* in erwägung gezogen sein. Darnach kann man *πίστιν δὲ καὶ χαρὰν λαβοῦσα* nicht ohne weiteres, wie gewöhnlich geschieht, als citat fassen. Es sind vielmehr freie worte Justin's in ihrer zusammenstellung, und der immer hervorgehobene wiederklang von *χαρὰν λαβοῦσα* aus Protev. 12, 2 kann möglicherweise gar ein zufälliger sein, da *λαβοῦσα* die deutliche antithese zu *συλλαβοῦσα* bildet. Dagegen wird man in *πίστιν* die reminiscenz an Elisabeth's wort Lc. 1, 45 erkennen müssen, selbst dann, wenn man in ihm den gegensatz zu dem vorangegangenen *παρακοήν* und in *χαράν* den zu *θάνατον* sehen müsste, sofern dann in letzterem der paulinische gedanke 2 Cor. 7, 10 von der den tod wirkenden *τοῦ κόσμου λύπη* anklänge, die in *χαρά* ihren gegensatz hätte. *Χαράν* wird dann nichtsdestoweniger reminiscenz an Protev. 12, 2

und das zur antithese von *συλλαβοῦσα* so sehr passende *λαβοῦσα* eben daher in gedanken übernommen sein, zumal wir noch an einer anderen stelle ein solches aus anderem zusammenhange gerissenes protevangelisches wort kennen lernen werden. Wir müssen es deshalb eine vorgefasste meinung Resch's nennen, wenn er[1]) behauptet: ‚Dass Justin nicht aus dem Protev., wol aber aus einer anderen quelle schöpfte, deren einfluss im Protev. noch nachwirkt, wird durch die grössere vollständigkeit des Justin'schen textes evident'.

Εὐαγγελιζομένου ist ein beispiel, wie Justin das unbewusste versetzen aus einer anderen stelle auch bei Lc. übt. Bei *εὐηγγελίσατο* in n. 1 hatte er dasselbe getan. Den anhalt an Lc. bezeugt auch *Γαβριὴλ ἄγγελος* an stelle des *ἀρχάγγελος* Protev. 12, 2. Desgleichen zeigt die engelrede hier treueren anschluss an Lc. 1, 35 als in n. 1, nur dass auch hier gedächtnismässige freiheit waltet, *πνεῦμα κυρίου* an stelle von *πνεῦμα ἅγιον* steht, und *κληθήσεται* mit einem ganz aus der rolle fallenden praesentischen *ἐστί* ersetzt ist, während *ἐξ αὐτῆς* einen wiederschein von *ἐκ σοῦ* Protev. 11, 3 bewahren könnte, wenn letzteres nicht bereits in den von Justin benutzten Lc.text geraten war[2]). *Γένοιτό μοι κτλ.* gibt Lc. 1, 38 wörtlich wieder. Ob das fehlende *ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου* vergessen oder absichtlich ausgelassen ist, wird nicht festzustellen sein.

Die bekanntschaft Justins' mit der geburt des Johannes Lc. 1, 57 bekundet dial. 84 p. 310 DE: *ἡ μήτηρ γὰρ τοῦ Σαμουὴλ μὴ τίκτουσα διὰ βουλὴν θεοῦ τέτοκε καὶ ἡ γυνὴ τοῦ ἁγίου πατριάρχου Ἀβραὰμ καὶ Ἐλισάβετ, ἡ τὸν βαπτιστὴν Ἰωάννην τεκοῦσα, καὶ ἄλλαι τινὲς ὁμοίως. Ὥστε οὐκ ἀδύνατον ὑπολαμβάνειν δεῖ ὑμᾶς πάντα δύνασθαι τὸν θεὸν ὅσα βούλεται.* Die bemerkung Resch's[3]): ‚Ob die variante *τίκτειν* (= *γεννᾶν*) auf schriftstellerischer freiheit oder auf einem aussercanonischem texte beruht, lässt sich nicht entscheiden', ist gewiss hier nicht angebracht, wo schon die gleichförmigkeit mit dem vorangegangenen *τίκτουσα* und *τέτοκε τεκοῦσα* verlangt. Verrät doch auch *ὥστε οὐκ ἀδύνατον κτλ.* deutliche fühlung mit Lc. 1, 37, dem das exempel Elisabeth's unmittelbar vorangegangen war, und sehr viel mehr als die hierzu von Resch[4]) angezogene stelle ap. 1, 33 p. 74 E: *Ἃ γὰρ*

---

1) s. 103.
2) vgl. Tischendorf zu Lc. 1, 35.
3) ao. 72.
4) ao. 97.

ἦν ἄπιστα καὶ ἀδύνατα νομιζόμενα παρὰ τοῖς ἀνθρώποις γενήσεσθαι, ταῦτα ὁ θεὸς προεμήνυσε διὰ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος μέλλειν γίνεσθαι. Bemerkenswert unseres erachtens aber erscheint in unserer stelle καὶ ἄλλαι τινὲς ὁμοίως, sofern wir unter diesen ‚gewissen anderen’ die mutter Maria's vermuten dürfen, die Justin nur darum nicht mit namen zu nennen scheint, weil er bei Tryphon nicht die kenntnis des Protev.'s voraussetzt oder voraussetzen will. Ihm kann er nur das wissen von der unfruchtbarkeit Elisabeth's zumuten, da er ihn nach seinem eigenen worte dial. 10 p. 227 C ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ beschlagen weiss, wenn er auch nur dessen παραγγέλματα nennt.

Von der vereheligung Maria's handelt dial. 78 p. 303 D: Καὶ Ἰωσὴφ δὲ, ὁ τὴν Μαρίαν μεμνηστευμένος, βουληθεὶς πρότερον ἐκβαλεῖν τὴν μνηστὴν αὐτῷ Μαριάμ, νομίζων ἐγκυμονεῖν αὐτὴν ἀπὸ συνουσίας ἀνδρός, τουτέστιν ἀπὸ πορνείας, δι' ὁράματος κεκέλευστο μὴ ἐκβαλεῖν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, εἰπόντος αὐτῷ τοῦ φανέντος ἀγγέλου, ὅτι ἐκ πνεύματος ἁγίου ὃ ἔχει κατὰ γαστρός ἐστι. Φοβηθεὶς οὖν οὐκ ἐκβέβληκεν αὐτήν. Die quelle hierfür ist schon wegen des γυναῖκα αὐτοῦ Mt. 1, 18—20, doch nicht so, dass wegen ἀπὸ πορνείας nicht zugleich an Protev. 13 gedacht werden dürfte. Jedenfalls aber bildet das ganze eine völlig freie wiedergabe des in beiden vorlagen gegebenen, und es kann nur als voreingenommenheit für seinen ‚hebräischen quellentext’ angesehen werden, wenn Resch [1]) ‚bei aller verwandtschaft mit dem canonischen Matthaeustexte’ ersteren, der auch letzterem zu grunde liege, für unsere stelle von Justin benutzt glaubt. Denn das vor allem namhaft gemachte, dreimal wiederholte ἐκβάλλειν statt ἀπολῦσαι ist ein gut griechisches wort, wie der Thes. gr. ling. [2]) bei der bedeutung de uxore repudianda mit hinweisung auf ‚Pseudo-Demosth. p. 1366, 11. 1373, 10. Diod. Sic. 12, 18. Liban. vol. 4 p. 147 aliique. v. Valck. ad Eran. Phil. p. 160’ dartut, und kommt als übersetzung nicht, wie Resch annimmt, von שִׁלַּח, sondern von גֵּרֵשׁ ebenso bei den LXX Lev. 21, 7. 14. 22, 13 Num. 30, 10 vor. Die behauptung aber: ‚die erklärung τουτέστιν ἀπὸ πορνείας, welche sichtlich von Justin hinzugefügt ist, lässt das vorangegangene ἀπὸ συνουσίας (vgl. πρὶν ἢ συνελθεῖν Mt. 1, 18) als quellentext erscheinen’, erliegt der gleichen

1) ao. 112. 2) 3, 371.

tatsache, dass es z. b. Diod. 2, 22 heisst: *εἰμὶ καθαρὰ καὶ ἁγνὴ ἀπ᾽ ἀνδρὸς συνουσίας*, und dass wir bereits *οὐ διὰ συνουσίας* von ap. 1, 33 p. 75 C her kennen, wie auch dial. 84 p. 310 D *εἰ γυνὴ ἀπὸ συνουσίας τίκτειν ἔμελλεν* steht, und ap. 1, 33 p. 75 A ähnlich *οὐ συνουσιασθεῖσαν τὴν παρθένον*. Da aber *συνουσία* der allgemeine ausdruck für geschlechtliche gemeinschaft ist, so bildet der zusatz mit *τουτέστιν* doch uur die erschwerende praecision desselben. Und wenn dem Griechen Justin *κελεύειν* geläufig ist, warum soll es ‚zu dem inventar seiner aussercanonischen quelle gehören' [1])? In diesem falle würde ausser *δι᾽ ὁράματος*, das auch der Syr. Sin. liest, kein wort zum kanonischen texte passen, dessen sinn doch mit ausnahme des bedenklichen *λάθρα* wiedergegeben ist. Nur *φοβηθείς* könnte befremden, wenn nicht mit hinweis auf das besprochene *χαρὰν λαβοῦσα* angenommen werden dürfte, dass Justin hier eine ähnliche gedankenversetzung mit *ἐφοβήθη* Protev. 14, 1 begegnet wäre.

Dass aber Justin den text des Mt. bei dieser geschichte gekannt habe, beweist er durch die zahlreiche anführung und verwertung des von diesem 1, 23 hierbei angezogenen Jesaiaswortes. Dies gibt selbst Resch [2]) zu mit verweisung auf Zahn [3]), der mit recht darauf aufmerhsam macht, dass in der altchristlichen litteratur Justin der erste nach Mt. ist, der diese stelle in dessen sinne benutzt. Das bei Mt. mit der bekannten abweichung vom LXXtexte stehende citat kehrt ap. 1, 33 p. 74 D mit ausnahme der gesperrten worte wieder: *Καὶ πάλιν ὡς αὐτολεξεὶ διὰ παρθένου μὲν τεχθησόμενος διὰ τοῦ Ἠσαΐου προεφητεύθη, ἀκούσατε. Ἐλέχθη δὲ οὕτως· Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ ἐροῦσιν ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ· Μεθ᾽ ἡμῶν ὁ θεός*, während es dial. 43 p. 262 B heisst: *Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήψεται καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσεται τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ*, dial. 66 p. 290 E ebenso bis auf *καὶ καλέσουσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ* und eb. 84 p. 310 A der anfang: *Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήψεται καὶ τέξεται υἱόν*. Die übrigen anführungen s. bei Resch [4]). Dass diese textvariationen nicht alle auf Justin's rechnung kommen können, hat Bousset [5]) genügend beleuchtet. Für die nahezu wörtliche citation aus Mt.

1) ao. 114. 2) ao. 116.
3) gesch. d. NT.lichen kanons 1, 486.
4) ao. 116. 5) ao. 37 ff.

aber bleibt das wort Credner's [1]), auch wenn man seine schlüsse ablehnen muss, bemerkenswert: 'Nun müsste doch das gedächtnis Justin's von ganz eigener beschaffenheit gewesen sein, wenn er nur die alttestamentlichen anführungen in unseren evangelien sich angeeignet, alles übrige aber nur oberflächlich behalten hätte'. Es wird also auch hier eine textveränderung zu gunsten des kanonischen textes nicht abzuweisen, aber darauf zu bestehen sein, dass Mt. der vermittler des Jesaiaswortes für Justin war..

Wir schliessen hieran der reihe ihres vorkommens nach alle mit dem Jesaiasworte verwanten aussprüche Justin's über die *παρθένος*.

1. ap. 1, 22 p. 68 A: *Εἰ δὲ καὶ διὰ παρθένου γεγεννῆσθαι φέρομεν, κοινὸν καὶ τοῦτο πρὸς τὸν Περσέα ἔστω ὑμῖν.*

2. eb. 31 p. 73 A: *Ἐν δὴ ταῖς τῶν προφητῶν βίβλοις εὕρομεν προκηρυσσόμενον παραγινόμενον, γεννώμενον διὰ παρθένου.*

3. eb. 32 p. 74 D: *Διὰ γὰρ παρθένου τῆς ἀπὸ τοῦ σπέρματος Ἰακώβ, τοῦ γενομένου πατρὸς Ἰούδα, τοῦ δεδηλομένου Ἰουδαίων πατρός, διὰ δυνάμεως θεοῦ ἀπεκυήθη.*

4. eb. 33 p. 74 D: *διὰ παρθένου μὲν τεχθησόμενος.*

5. eb. 46 p. 83 D: *Δι' ἣν αἰτίαν διὰ δυνάμεως τοῦ λόγου κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς πάντων καὶ δεσπότου θεοῦ βουλὴν διὰ παρθένου ἄνθρωπος ἀπεκυήθη καὶ Ἰησοῦς ἐπωνομάσθη.*

6. eb. 63 p. 96 D: *νῦν δ' ἐν χρόνοις τῆς ὑμετέρας ἀρχῆς, ὡς προείπομεν, διὰ παρθένου ἄνθρωπος γενόμενος κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς βουλὴν ὑπὲρ σωτηρίας τῶν πιστευόντων αὐτῷ.*

7. dial. 23 p. 241 B: *οὐδὲ νῦν, μετὰ τὸν κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ δίχα ἁμαρτίας διὰ τῆς ἀπὸ γένους τοῦ Ἀβραὰμ παρθένου γεννηθέντα υἱὸν θεοῦ Ἰησοῦν Χριστόν, ὁμοίως ἐστὶ χρεία.*

8. eb. 43 p. 261 C: *κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς βουλὴν εἰς τὸν διὰ τῆς ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ Ἀβραὰμ καὶ φυλῆς Ἰούδα καὶ Δαβὶδ παρθένου γεννηθέντα υἱὸν τοῦ θεοῦ Χριστόν.*

9. eb. 45 p. 264 A: *ὃς καὶ πρὸ ἑωσφόρου καὶ σελήνης ἦν, καὶ διὰ τῆς παρθένου ταύτης τῆς ἀπὸ γένους τοῦ Δαβὶδ γεννηθῆναι σαρκοποιηθεὶς ὑπέμεινεν.*

10. eb. 48 p. 267 C: *ὅτι καὶ προϋπῆρχεν υἱὸς τοῦ ποιητοῦ τῶν ὅλων, θεὸς ὤν, καὶ γεγέννηται ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου.*

---

1) beitr. 1, 213.

11. eb. 63 p. 286 C: *Λοιπὸν οὖν καὶ ὅτι οὗτος διὰ τῆς παρθένου ἄνθρωπος γεννηθῆναι κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ βούλησιν ὑπέμεινεν, ἀπόδειξον.*

12. eb. 66 p. 290 D: *ὅτι ἐκ παρθένου γεννητὸς καὶ διὰ παρθένου γεννηθῆναι αὐτὸν διὰ Ἡσαΐου ἐπεπροφητεύετο.*

13. eb. 66 p. 291 A: *οὐδεὶς οὐδέποτε ἀπὸ παρθένου γεγέννηται οὐδὲ λέλεκται γεγεννημένος, ἀλλ' ἢ οὗτος ὁ ἡμέτερος Χριστός.*

14. eb. 84 p. 310 B: *Εἰ γὰρ ὁμοίως τοῖς ἄλλοις ἅπασι πρωτοτόκοις καὶ οὗτος γεννᾶσθαι ἐκ συνουσίας ἔμελλε, τί καὶ ὁ θεὸς σημεῖον, ὅ μὴ πᾶσι τοῖς πρωτοτόκοις κοινόν ἐστιν, ἔλεγε ποιεῖν; Ἀλλ' ὅπερ ἐστὶν ἀληθῶς σημεῖον καὶ πιστὸν τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων ἔμελλε γίνεσθαι, τουτέστι διὰ παρθενικῆς μήτρας τὸν πρωτότοκον τῶν πάντων ποιημάτων σαρκοποιηθέντα ἀληθῶς παιδίον γενέσθαι, προλαβὼν αὐτὸ διὰ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος κατὰ ἄλλον καὶ ἄλλον τρόπον, ὡς ἀνιστόρησα ὑμῖν, προεκήρυξεν.*

15. eb. 85 p. 311 B: *Κατὰ γὰρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ τούτου τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως, καὶ διὰ παρθένου γεννηθέντος κτλ.*

16. eb. 100 p. 326 E: *γνόντες αὐτὸν τὸν πρωτότοκον μὲν τοῦ θεοῦ καὶ πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων, καὶ τῶν πατριαρχῶν υἱόν, ἐπειδὴ διὰ τῆς ἀπὸ γένους αὐτῶν παρθένου σαρκοποιηθεὶς καὶ ἄνθρωπος ἀειδής, ἄτιμος καὶ παθητὸς ὑπέμεινε γενέσθαι.*

17. eb. 100 p. 327 A: *Υἱὸν οὖν ἀνθρώπου ἑαυτὸν ἔλεγεν, ἤτοι ἀπὸ τῆς γεννήσεως τῆς διὰ παρθένου, ἥτις ἦν, ὡς ἔφην, ἀπὸ τοῦ Δαβὶδ καὶ Ἰακὼβ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἀβραὰμ γένους.*

18. eb. 100 p. 327 D: *Καὶ διὰ ταύτης γεγέννηται οὗτος.*

19. eb. 105 p. 332 D: *Μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγενημένος, καὶ ὕστερον ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γενόμενος, ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν, προεδήλωσα.*

20. eb. 113 p. 340 E: *ὃς καὶ ἄνθρωπος γεννηθῆναι διὰ τῆς παρθένου Μαρίας ἦλθε.*

21. eb. 120 p. 348 B: *Οὐκέτι τοῦτο τῷ Ἠσαῦ οὐδὲ τῷ Ρουβὶμ λέγει οὐδὲ ἄλλῳ τινί, ἀλλ' ἐκείνοις ἐξ ὧν ἔμελλεν ἔσεσθαι κατὰ τὴν οἰκονομίαν τὴν διὰ τῆς παρθένου Μαρίας ὁ Χριστός.*

22. eb. 127 p. 357 C: ὃν καὶ ἄνθρωπον γεννηθῆναι διὰ τῆς παρθένου βεβούληται.

Hatten wir recht zu behaupten, dass Mt. und Lc. nur die übernatürliche zeugung, nicht die übernatürliche geburt gelten lassen, so finden wir zwar die erstere, wie im vorangegangenen, so im vorstehenden n. 12 nicht minder bezeugt, der hauptnachdruck aber liegt bemerkenswerter weise auf der letzteren. Die jungfrau hat geboren, das setzt namentlich n. 14 ausser allem zweifel. Wollte man nun auch annehmen, das sei die von Mt. unvollzogen gelassene ausdeutung von Jes. 7, 14, so steht dem entgegen, dass mindestens die anregung zu dieser ausdeutung, weil sie Mt. unterlassen, fehlte, Justin aber seine alttestamentlichen anführungen immer nur als belege der tatsachen verwendet. Was könnte ihn daher anders zu seiner beweisführung in n. 14 gebracht haben, als *παρθένος ἐγέννησεν, ὃ οὐ χωρεῖ ἡ φύσις αὐτῆς* Protev. 19, 3? Rechnet man hinzu, dass er zum unterschiede von *ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός* Mt. 1, 16, mit der einzigen ausnahme von *ἀπὸ* n. 13, *γεννᾶσθαι* immer nur mit *διά*, d. h. der praeposition verbindet, bei der die person das mittel, nicht die bewirkende ursache abgibt, so ist ersichtlich, dass ihn dabei eine autorität leitet, die ihm die der evangelisten ersetzt, und das kann, da sie nicht aus Jes. 7, 14 floss, wiederum nur die sein, die ihm die übernatürliche geburt bot. Das macht ebenso die abkunft Maria's von David in n. 8, 9 u. 17 unwiderleglich. Denn die kann nicht aus Lc. 1, 27 stammen, da Justin Lc. 2, 4 entgegen Joseph nicht auch Davididen, sondern nur Bethlehemiten sein lässt [1]), wie das Protev. 17, 1.

Die geschichte der geburt Jesus' findet ihre darstellung dial. 78 p. 303 D ff.: *Φοβηθεὶς οὖν [Ἰωσὴφ] οὐκ ἐκβέβληκεν αὐτήν, ἀλλὰ ἀπογραφῆς οὔσης ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ τότε πρώτης ἐπὶ Κυρηνίου ἀνεληλύθει ἀπὸ Ναζαρέτ, ἔνθα ᾤκει, εἰς Βηθλεέμ, ὅθεν ἦν, ἀπογράψασθαι· ἀπὸ γὰρ τῆς κατοικούσης τὴν γῆν ἐκείνην φυλῆς Ἰούδα τὸ γένος ἦν. Καὶ αὐτὸς ἅμα τῇ Μαρίᾳ κελεύεται ἐξελθεῖν εἰς Αἴγυπτον καὶ εἶναι ἐκεῖ ἅμα τῷ παιδίῳ, ἄχρις ἂν αὐτοῖς πάλιν ἀποκαλυφθῇ ἐπανελθεῖν εἰς τὴν Ἰουδαίαν. Γεννηθέντος δὲ τότε τοῦ παιδίου ἐν Βηθλεέμ, ἐπειδὴ Ἰωσὴφ οὐκ εἶχεν ἐν τῇ κώμῃ ἐκείνῃ που καταλῦσαι, ἐν σπηλαίῳ τινὶ*

1) dial. 78 p. 303 E.

σύνεγγυς τῆς κώμης κατέλυσε· καὶ τότε αὐτῶν ὄντων ἐκεῖ ἐτετόκει ἡ Μαρία τὸν Χριστὸν καὶ ἐν φάτνῃ αὐτὸν ἐτεθείκει, ὅπου ἐλθόντες οἱ ἀπὸ Ἀρραβίας μάγοι εὗρον αὐτόν.

Hier wird zunächst *ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ* von Resch [1]) als der von ihm gemutmassten ausserkanonischen quelle entsprossen in anspruch genommen und mit der von Credner [2]) vorgeschlagenen übersetzung von כָּל הָאָרֶץ der angenommenen hebräischen urquelle der kindheitsgeschichte, *πᾶσα ἡ γῆ* für die *πᾶσα οἰκουμένη* Lc. 2, 1, die auch in *πᾶσαν τὴν χώραν* des Syr. Sin. zum vorschein komme, zusammengestellt. Damit stimme Tertullian's nachricht [3]) ‚sed et census constat actos sub Augusto tunc in Judaea per Sentium Saturninum', in der die erwähnung des letzteren namens zeige, dass ‚sie aus selbständiger, von Justin völlig unabhängiger quelle stamme'. Nun ist, um beim letzten anzufangen, ‚per Sentium Saturninum' allerdings Tertullian's freies eigentum, aber wenn wir später noch genauer beweisen werden, dass Tertullian sich von Justin abhängig zeigt, so liegt der dringende verdacht vor, dass er es auch an dieser stelle tat; und wenn wir später beweisen, dass er seine abhängigkeit durch eigene bearbeitung zu verhüllen sucht, so werden wir es auch hier nicht anders finden wollen. Denn wenn selbst Zumpt [4]), der sich wesentlich auf Tertullian's angabe stützt, sagen muss, dass die kirchenväter ‚überhaupt alles geschichtlichen sinnes bei der auffassung der evangelischen erzählung entbehrten', und Schürer [5]) hinzusetzt: ‚auf ihre notizen ist sicherlich nichts zu bauen' [6]), so ist doch wol erlaubt anzunehmen, das ‚per Sentium Saturninum' ein selbständiger apologetischer ersatz für Justin's lucanisches *ὑπὸ Κυρηνίου* ist. Man wird darum auch Justin schwerlich zu nahe treten, wenn man sein *ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ* einen selbständigen apologetischen mittelweg zwischen *πᾶσαν τὴν οἰκουμένην* Lc. 2, 1 und *πάντας τοὺς ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας*

1) ao. 119f. 2) beitr. 1, 234. 3) adv. Marc. 4, 19.

4) geburtsjahr Christi 1869. 189 anm.

5) lehrbuch der N. T.lichen zeitgeschichte 284, 2. aufl. 1, 452.

6) Lehrreich ist in dieser beziehung die bemerkung desselben gelehrten ebenda 1, 455, ‚dass Justin der märtyrer, der doch auch zu den gebildeten gehörte, den könig Ptolemaens, auf dessen veranlassung die bibel in's griechische übersetzt wurde, für einen zeitgenossen des königs Herodes gehalten hat (apol. 1 c. 31f.)'.

Protev. 17, 1 nennt, sofern er nicht in letzterem nach dem cod. vat. A gar *πάντας τοὺς ὄντας ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ* las.

Gegenüber dieser möglichen eigenmächtigkeit bezeugt *τότε πρώτης ἐπὶ Κυρηνίου*, wie auch *ἀπὸ Ναζαρὲτ, ἔνθα ᾤκει* anschluss an Lc. 2, 2. 4; *εἰς Βηθλεέμ, ὅθεν ἦν* dagegen mit dem beisatze: *ἀπὸ γὰρ τῆς κατοικούσης τὴν γῆν ἐκείνην φυλῆς Ἰούδα τὸ γένος ἦν* beweist, dass er, wie bereits bemerkt, *διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυείδ* Lc. 2, 4 zugleich mit dem *Ἰωσὴφ υἱὸς Δαυείδ* Mt. 1, 20 verleugnet und deshalb deutliche berührung mit dem Protev. verrät.

Die fortsetzung bedarf vor ihrer behandlung der textcorrectur. Denn wie die stelle vorliegt, gibt sie keinen sinn und ist schon immer gegenstand berechtigten anstosses gewesen. Wir schlagen deshalb vor an die stelle des sinnwidrigen *γεννηθέντος δὲ τότε* ein *γεννηθέντος δὲ οὔπω* zu setzen. Dann stand da: ‚Als aber das kind noch nicht in Bethlehem geboren war, war Joseph, da er nicht irgendwo in jenem flecken einkehren konnte, in einer höle nahe dem flecken eingekehrt, und als sie dort waren, hatte Maria Christus geboren und in eine krippe gelegt' usw. Möglicherweise war dem abschreiber das ungewöhnlich nachgesetzte *οὔπω* nicht klar, und er ersetzte es achtlos mit einem *τότε*. Aber Justin wollte, zumal *δέ* ihm beigesetzt war, *γεννηθέντος* betonen, so musste es an die erste stelle rücken. Die plusquamperfectische bedeutung von *κατέλυσε* ergibt der zusammenhang, der die der Magiergeschichte vorhergegangenen geschehnisse beschreibt und der deshalb auch die vorangegangenen und folgenden wirklichen plusquamperfecte gebot.

Nach dieser klarstellung aber verdient es beachtung, wie der schriftsteller den widerspruch zwischen der zweifellos zu tage tretenden erzählung des Protev.'s und des Lc. zu vermittelen versucht. *Τότε αὐτῶν ὄντων* scheint freilich *ἐν τῷ εἶναι αὐτούς* Lc. 2, 6 wiederzugeben, wie *ἐτετόκει* das *ἔτεκεν*, und *ἐτεθείκει* das *ἀνέκλινεν* daselbst, aber *οὐκ εἶχεν που καταλῦσαι* ist mit nichten, wie Resch [1]) will, variante zu *οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι* Lc. 2, 7, so sehr auch *καταλῦσαι* an *κατάλυμα* anklingt. Denn das lucanische nichtvorhandensein von raum in der herberge setzt die anwesenheit in Bethlehem voraus,

1) ao. 125.

während Justin's nichtherbergenkönnen irgendwo in jenem flecken es frei lässt, ob Joseph vergeblich unterkommen in Bethlehem gesucht oder gar nicht bis dorthin hatte gelangen können, wie der Joseph des Protev.'s. Jedenfalls ist das *σπήλαιον* unzweifelhaftes eigentum des letzteren, wie das gefundenwerden des Jesuskindes dortselbst durch die Magier. Bei der seither beobachteten verschmelzung von verstecktem protevangelischem mit offenbarem kanonischen berichte ist die vorliegende nicht unmöglich zu nennen, aber auch der zweifel bleibt erlaubt, ob diese wunderliche harmonie beider aus der feder Justin's floss oder nicht vielmehr aus der seines späteren katholischen redactors. Unmögliche zusammenreimung bei der sonst und soeben noch beobachteten freiheit von Mt. und Lc. in bezug auf die abstammung Joseph's und Maria's scheint nicht Justin's art.

Eine angabe über Bethlehem und Quirinius findet sich noch ap. 1, 34 p. 75 E. Nach dem später zu besprechenden citate Mich. 5, 1 heisst es da: *Κώμη δέ τίς ἐστιν ἐν τῇ χώρᾳ Ἰουδαίων, ἀπέχουσα σταδίους τριάκοντα πέντε Ἱεροσολύμων, ἐν ᾗ ἐγεννήθη Ἰησοῦς Χριστός, ὡς καὶ μαθεῖν δύνασθε ἐκ τῶν ἀπογραφῶν τῶν γενομένων ἐπὶ Κυρηνίου τοῦ ὑμετέρου ἐν Ἰουδαίᾳ πρώτου γενομένου ἐπιτρόπου.* Es darf angenommen werden, dass die genaue und nach Tobler [1]) zutreffende entfernungsangabe den besuch Bethlehem's seitens Justin's, jedenfallss eine kenntnis als geborenen Samaritaners voraussetzt und darum seinem bestehen auf dem *σπήλαιον* gegenüber Mt. und Lc. gewicht verleiht. Ob ihn bei *πρώτου γενομένου ἐπιτρόπου* sein irrendes gedächtnis nicht zu einer verwechselung mit *αὕτη ἀπογραφὴ ἐγένετο πρώτη* Lc. 2, 2 verführt hat? Jedenfalls fällt seine angabe unter das oben aufgeführte Wort Zumpt's.

Noch einmal endlich kommt Quirinius ap. 1, 46 p. 83 B vor: *πρὸ ἐτῶν ἑκατὸν πεντήκοντα γεγεννῆσθαι τὸν Χριστὸν λέγειν ἡμᾶς ἐπὶ Κυρηνίου.* Meine, von Usener [2]) aufgenommene vermutung, dass Justin hier irrig vom ersten consulate des Quirinius im jahre 12 v. Chr. aus gerechnet habe, und die erste apologie also 138 n. Christo geschrieben sei, dürfte sich allerdings kaum mit *πρώτου ἐπιτρόπου* der vorigen stelle vertragen und würde erst

---

1) Bethlehem 1.

2) rel.gesch. unterss. 1, 108.

recht die angabe der apologie mit derjenigen dial. 78 in widerstreit bringen. Soviel aber wird sicher sein, dass Justin auf eigene hand eine apologie der angabe Lc. 2, 2 versucht, nicht aber aus anderer quelle geschöpft hat.

Über die in der stelle berührte flucht nach Aegypten und die das Jesuskind in der höle aufsuchenden Magier reden wir später.

Da wir, wie bereits bemerkt, die beschneidung Jesus' als factum hier nicht anziehen können, so kommen wir nun zu der vielfach von Justin berührten Magiergeschichte. Zum vollen verständnis ihrer behandlung durch ihn muss vor allem festgestellt sein, dass sie wie die jungfrauengeburt als erfüllung der weissagung Jes. 8, 4 auftritt. Diese in verbindung mit der Jes. 7, 10—16 wird bereits dial. 43 p. 262 A—C als deutungsgegenstand angekündigt, aber erst c. 66 p. 290 D erneut in angriff genommen, jedoch auch hier noch nicht durchgeführt, da sich das gespräch mit Tryphon durch dessen einwurf wegen der unrichtigen übersetzung mit *παρθένος* Jes. 7, 14 und andere selbstgeschaffene weiterungen ungemessen verbreitert, so dass sogar c. 70 p. 296 C noch Jes. 33, 13—19 aufgenommen wird, das mit seinem *ὑψηλὸν σπήλαιον* später die geburtshöle c. 78 p. 304 A beglaubigen soll. Erst auf die aufforderung Tryphons' sein oft gegebenes versprechen zu erfüllen, d. h. nachzuweisen, wie die von den Juden auf Ezechias gedeutete weissagung auf seinen Christus passe, tritt Justin den beweis von c. 77 p. 302 C an.

P. 302 DE wird Jes. 8, 4 noch einmal vorgeführt und mit ähnlicher redewendung, wie c. 43 p. 262 C nach der gesamtanführung von Jes. 7, 10—16 u. 8, 4, p. 303 A die erfüllung in Christus gezeigt: *Ἅμα γὰρ τῷ γεννηθῆναι αὐτὸν μάγοι ἀπὸ Ἀρραβίας παραγενόμενοι προσεκύνησαν αὐτῷ, πρότερον ἐλθόντες πρὸς Ἡρώδην τὸν ἐν τῇ γῇ ὑμῶν τότε βασιλεύοντα, ὃν ὁ λόγος καλεῖ βασιλέα Ἀσσυρίων διὰ τὴν ἄθεον καὶ ἄνομον αὐτοῦ γνώμην.* Alsdann folgt in der mit c. 78 p. 303 B—D beginnenden, eine ganze seite einnehmenden und wiederum nicht weniger als vier der von uns bereits behandelten parenthesen enthaltenden parenthese die stelle: *Καὶ γὰρ οὗτος ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης, μαθὼν παρὰ τῶν πρεσβυτέρων τοῦ λαοῦ ὑμῶν, τότε ἐλθόντων πρὸς αὐτὸν τῶν ἀπὸ Ἀρραβίας μάγων καὶ εἰπόντων, ἐξ ἀστέρος τοῦ ἐν οὐρανῷ φανέντος ἐγνωκέναι, ὅτι βασιλεὺς γεγένηται ἐν τῇ*

χώρᾳ ὑμῶν, καὶ ἤλθομεν προσκυνῆσαι αὐτόν, καὶ ἐν Βηθλεὲμ τῶν πρεσβυτέρων εἰπόντων, ὅτι γέγραπται ἐν τῷ προφήτῃ οὕτως· Καὶ σὺ Βηθλεέμ, γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα· ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου. Τῶν ἀπὸ Ἀρραβίας οὖν μάγων ἐλθόντων εἰς Βηθλεὲμ καὶ προσκυνησάντων τὸ παιδίον καὶ προσενεγκάντων αὐτῷ δῶρα, χρυσὸν καὶ λίβανον καὶ σμύρναν, ἐπειδὴ κατὰ ἀποκάλυψιν μετὰ τὸ προσκυνῆσαι τὸν παῖδα ἐν Βηθλεὲμ ἐκελεύσθησαν μὴ ἐπανελθεῖν πρὸς τὸν Ἡρώδην. Hierauf kommt nach der parenthese der auf die Magier bezügliche satzanfang c. 78 p. 304 B: *Καὶ ὁ Ἡρώδης μὴ ἐπανελθόντων πρὸς αὐτὸν τῶν ἀπὸ Ἀρραβίας μάγων, ὡς ἠξίωσεν αὐτοὺς ποιῆσαι, ἀλλὰ κατὰ τὰ κελευσθέντα αὐτοῖς δι' ἄλλης ὁδοῦ εἰς τὴν χώραν αὐτῶν ἀπαλλαγέντων.* Dann erst erscheint die so lange schon angekündigte deutung von Jes. 8, 4 c. 78 p. 304 D —305 A: *Καὶ γὰρ τὸ εἰπεῖν τὸν Ἠσαΐαν· Λήψεται δύναμιν Δαμασκοῦ καὶ σκῦλα Σαμαρείας, τὴν τοῦ πονηροῦ δαίμονος, τοῦ ἐν Δαμασκῷ οἰκοῦντος, δύναμιν ἐσήμαινε νικηθήσεσθαι τῷ Χριστῷ ἅμα τῷ γεννηθῆναι· ὅπερ δείκνυται γεγενημένον. Οἱ γὰρ μάγοι, οἵτινες ἐσκυλευμένοι ἦσαν πρὸς πάσας κακὰς πράξεις τὰς ἐνεργουμένας ὑπὸ τοῦ δαιμονίου ἐκείνου, ἐλθόντες καὶ προσκυνήσαντες τῷ Χριστῷ φαίνονται ἀποστάντες τῆς σκυλευσάσης αὐτοὺς δυνάμεως ἐκείνης, ἣν ἐν μυστηρίῳ ἐσήμαινεν ἡμῖν ὁ λόγος οἰκεῖν ἐν Δαμασκῷ. Ἁμαρτολὸν δὲ καὶ ἄδικον οὖσαν ἐν παραβολῇ τὴν δύναμιν ἐκείνην καλῶς Σαμάρειαν καλεῖ. Ὅτι δὲ Δαμασκὸς τῆς Ἀρραβικῆς γῆς ἦν καὶ ἔστιν, εἰ καὶ νῦν προσνενέμηται τῇ Συροφοινίκῃ λεγομένῃ, οὐδ' ὑμῶν τινες ἀρνήσασθαι δύνανται.* Diesen verhältnismässig grösseren auslassungen gesellen sich noch die folgenden kleineren zerstreuten nachzügler: c. 88 p. 315 C: *Μαρτύριον δὲ καὶ τοῦτο ἔστω ὑμῖν, ὃ ἔφην πρὸς ὑμᾶς γεγονέναι ὑπὸ τῶν Ἀρραβίας μάγων, οἵτινες ἅμα τῷ γεννηθῆναι τὸ παιδίον ἐλθόντες προσεκύνησαν αὐτῷ.* — c. 102 p. 328 E: *Ἅμα γὰρ τῷ γεννηθῆναι αὐτὸν ἐν Βηθλεέμ, ὡς προέφην, παρὰ τῶν ἀπὸ Ἀρραβίας μάγων μαθὼν Ἡρώδης ὁ βασιλεὺς τὰ κατ' αὐτόν, ἐπεβούλευσεν ἀνελεῖν αὐτόν.* — c. 103 p. 330 E: *περὶ οὗ εἰρήκεισαν αὐτῷ οἱ ἀπὸ Ἀρραβίας ἐλθόντες μάγοι,* und endlich c. 106 p. 334 B: *Ἀνατείλαντος οὖν καὶ ἐν οὐρανῷ ἅμα τῷ γεννηθῆναι αὐτὸν ἀστέρος, ὡς γέγραπται ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀπο-*

στόλων αὐτοῦ, οἱ ἀπὸ Ἀρραβίας μάγοι ἐκ τούτου ἐπιγνόντες παρεγένοντο καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ.

Bei der betrachtung dieser stellen kommt es vor allen dingen auf die behandlung der von Justin beliebten abkunft der Magier *ἀπὸ Ἀρραβίας* an, der Resch [1]) nach Credner's vorgang [2]) eine solche sicherheit beilegt, dass er sich berechtigt hält ‚die Magier aus Arabien' ohne weiteres als überschrift über diesen teil der kindheitsgeschichte zu wählen. Es ist zuzugestehen, dass diese durchgehende bezeichnungsweise Justin's auf den ersten blick den eindruck genauen wissens aus einer ihm zugänglich gewesenen, uns abhanden gekommenen quelle macht. Denn nicht nur, dass die Magier bei ihrem ersten auftreten c. 77 p. 303 A ohne jede weitere begründung als *μάγοι ἀπὸ Ἀρραβίας* erscheinen, so kommen sie auch an keiner anderen stelle unter einer anderen bezeichnung vor, und Credner scheint sehr mit recht zu bemerken, dass Justin doch den ausdruck *ἀπὸ ἀνατολῶν* dial. 76 p. 301 D sehr wohl kenne. Trotzdem kann es keinem zweifel unterliegen, dass die bezeichnung keine von Justin vorgefundene, sondern lediglich eine von ihm auf grund seiner deutung von Jes. 8, 4 erfundene ist. Denn sind mit naiver, vielleicht sogar taschenspielerischer versetzung — Tryphon sagt c. 79 p. 305 C nicht umsonst: *αἱ δὲ ὑμέτεραι ἐξηγήσεις τετεχνασμέναι εἰσίν* — von Damaskus und Samaria die Magier *σκύλα* des ersteren, so sagt doch c. 78 p. 305 A unmittelbar darnach: *ὅτι δὲ Δαμασκὸς τῆς Ἀρραβικῆς γῆς ἦν καὶ ἔστιν* deutlich: daher der name ‚Magier aus Arabien'.

Dass dies schon eine sehr alte meinung ist, beweisen wir mit Tertullianus. Wir deuteten schon oben seine abhängigkeit von Justinus an. Hier aber haben wir einen noch schlagenderen beweis von ihr, der auch anderwärts bekannt ist [3]). Adv. Marc. 3, 13 macht er gebrauch von dieser Justin'schen deutung der genannten Jesaiasstelle, und sein fraglicher überarbeiter von adv. Jud. c. 9 wiederholt dieselbe fast wörtlich, nur dass er etwas wortgemässer zu deuten sucht und darum sagt: ‚maneant autem orientales illi magi infantiam Christi, ut regem auro, thure et myrrha remunerantes, et acceperit infans virtutem Damasci sine

---

2) ao. 139 f.   2) in seinen ‚beitr.' 1, 214 ff.

3) vgl. Harnack, gesch. d. altchristl. litt. 1, 100 u. E. Noeldechen, texte u. untersuchungen 12, 2, 11 u. 59 f.

proelio et armis. Nam praeter quod omnibus notum est, Orientis virtutem, id est vires, auro et odoribus pollere solitam, certum est', und ein par sätze darnach: ‚et Damascus Arabiae retro deputabatur, antequam transscripta esset in Syrophoenicen ex distinctione Syriarum', die fast wörtliche übersetzung der obigen worte Justin's, worauf er fortfährt: ‚cuius tunc virtutem Christus accepit, accipiendo insignia eius, aurum scilicet et odores, spolia autem Samariae, ipsos magos, qui cum illum cognovissent et muneribus honorasseut et genu posito adorassent, quasi dominum et regem, sub testimonio iudicis et indicis stellae, spolia sunt facti Samariae, id est idololatriae, credentes videlicet in Christum'. Die Magier sind also auch ihm Araber, aber nur erschlossen aus dieser stelle, in wahrheit darum ‚orientales illi magi' ohne nähere ortsangabe, ein zeugnis, dass er bei Justin keine tradition, sondern lediglich deutung gefunden hat. Dies zeugnis aber verstärkt die folgezeit, indem sie die Magier einfach *ἀπ' ἀνατολῶν* stammen lässt. Wir erinnern beispielsweise an Eusebios, dem. ev. 7, 1, 106 f. ed. Dind. 3, 445 f.: *φασὶ δέ τινες καὶ ἄλλως τοὺς ἀπ' ἀνατολῆς ἐληλυθότας μάγους καὶ τῷ Χριστῷ παιδίῳ ὄντι προσκεκυνηκότας, τούτους εἶναι τὴν δύναμιν Δαμασκοῦ· εἴποις δ' ἂν καθολικώτερον πάντας τοὺς τὴν μὲν ἄθεον καὶ πολύθεον εἰδωλολατρίαν ἀποστραφέντας, τῷ δὲ τοῦ Χριστοῦ λόγῳ καταδουλωθέντας, μάλιστα εἰ δυνατοί τινες εἶεν ἐν λόγῳ καὶ σοφίᾳ τοῦ αἰῶνος τούτου, αὐτοὺς εἶναι τοὺς ὀνομαζομένους δύναμιν Δαμασκοῦ. κατὰ ταυτὰ δὲ καὶ τὰ σκῦλα Σαμαρείας νοήσεις τοὺς ἀπὸ τοῦ Ἰουδαίων ἔθνους τοῦ σωτῆρος ἡμῶν μαθητὰς καὶ ἀποστόλους, οὓς ὥσπερ ἐκ πολεμίων τῶν ἐκ περιτομῆς κατ' αὐτοῦ στρατευσαμένων σκῦλα ὑφ' αὐτὸν λαβὼν ἐξ ἐναντίας καθώπλισε τοῦ τῶν Ἀσσυρίων βασιλέως, οὕτω πάλιν τροπικῶς δηλουμένου τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου.* Wenn das ein kenner Justin's [1]) sagt, so genügt es wol, um dessen ‚Magier aus Arabien' als das zu charakterisieren, was sie nach unserer obigen darlegung sind. Ein so viel älterer kenner Justin's, Irenaeus, begnügt sich dafür adv. haer. 3, 16, 4 mit den worten: ‚quem magi videntes et adorantes et afferentes munera, quae praediximus [3, 9, 2], et substernentes semetipsos aeterno regi, per alteram viam, non jam per Assyriorum viam. Priusquam enim cognoscat puer vocare patrem

1) vgl. z. b. h. e. 4, 18.

et matrem, accipiet virtutem Damasci et spolia Samariae contra regem Assyriorum'. Wenn Justin darum die bezeichnung ἀπὸ ἀνατολῶν umgeht, die er doch in der oben genannten stelle bei vorführung von Mt. 8, 11 gebraucht, so geschieht es, weil er sich in dem apologetischen interesse die erfüllung einer weissagung aufzeigen zu müssen berechtigt hält ἀπὸ Ἀρραβίας dafür setzen zu dürfen. Ziehen wir aber aus allem soeben vorgeführten die summe, so ist mit gutem gewissen zu behaupten: die Justin'schen Magier sind lediglich die des Protev.'s und des Mt.

Was nun weiter das viermal sich wiederholende ἅμα τῷ γεννηθῆναι c. 77 p. 303 A, 78 p. 304 E, 102 p. 328 E und 106 p. 334 B angeht, aus dem Credner[1]) unter der lebhaften zustimmung Resch's[2]) den schluss zieht, ‚dass Justin hier das von ihm gebrauchte evangelium wiederholte', indem er ausserdem den hervorstechenden, ihm sonst nicht geläufigen gebrauch von ἅμα in der kindheitsgeschichte betont — er findet es viermal hier und viermal mit Maria und dem kinde verbunden c. 78 p. 303 E 304 B und 102 p. 328 E —, so ist im gegenteil zu bemerken, dass ἅμα für ein um so gewisseres eigentum Justin's erkannt werden muss, als es ihm dazu dient die erstrebte prompte erfüllung der Jesaianischen weissagung auszudrücken und ausserdem nicht auf die ankunft der Magier beschränkt bleibt, sondern schon, wie c. 106 p. 334 B, mit der erscheinung des sternes verknüpft wird. Seine regelmässige wiederholung aber bezeugt, wie die siebenmalige wiederkehr der ‚Magier aus Arabien', das von Justin auf seinen fund gelegte gewicht. Dass er dies wort aber gerade gebraucht, rührt unfraglich daher, dass er nicht dem berichte des Mt., sondern dem des Protev.'s folgt. Denn nur es erzählt 21, 1 von ihrem alsbald erfolgten kommen, während bei Mt., wie wir sahen, 2 jahre nach diesem verfliessen. Dazu will beachtet sein, dass Justin bei aller bekanntschaft mit Lc. dessen mit der sofortigen ankunft der Magier sich nicht vertragende darstellung Jesus' im tempel unberührt lässt, ein testimonium e silentio zwar nur, aber, wie wir urteilen müssen, ein sehr beredtes.

Der bericht vom sterne, den unsere zweite und letzte stelle bietet, deckt sich dem inhalte nach genau mit Protev. 21, 1 und Mt. 2, 2, so sehr auch Resch[3]) hier wieder eine besondere quelle

1) beitr. 1, 214. 2) ao. 139. 3) ao. 12.



vermutet. Denn wenn er für's erste das in beiden stellen vorkommende ἐν οὐρανῷ als aus dieser quelle herstammend bezeichnet, so ist zu entgegnen, dass bei der völlig freien wiedergabe von Protev. oder Mt. in der ersten stelle ἀστέρος τοῦ ἐν οὐρανῷ φανέντος die deutliche umschreibung von ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ darstellt, da der am himmel aufgehende (φανέντος) stern der stern im osten ist. C. 106 p. 334 B aber bezeichnet in ἀνατείλαντος οὖν καὶ ἐν οὐρανῷ schon das καί, dass es sich um den gegensatz zu dem unmittelbar vorangegangenen ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακώβ handelt. Die von Resch dabei hervorgehobene berührung mit τοῦ οὐρανοῦ mehrerer hss. zu Protev. 21, 2 ist deshalb ebenso zufällig, wie die mit den aufgeführten anderen stellen, von denen an einem anderen orte zu reden ist. Das vorurteil für seine quelle lässt Resch [1]) aber noch einen schwereren irrtum begehen, wenn er behauptet: ‚die rede der Magier, wie sie Justin aus seiner quelle überliefert hat: βασιλεὺς γεγένηται ἐν τῇ χώρᾳ ὑμῶν, erscheint gegenüber der canonischen fassung: ποῦ ἐστὶν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων schon wegen der direkten anrede ἐν τῇ χώρᾳ ὑμῶν als die ursprünglichere'. Denn die anrede, die ausserdem in einem satze indirecter rede erfolgt, geht nicht auf Herodes oder die Jerusalemiten, sondern auf Tryphon und seine genossen, wie er schon kurz vorher c. 77 p. 303 A ἐν τῇ γῇ ὑμῶν gesagt hatte. Damit haben wir zugleich den deutlichsten beleg zu der von uns behaupteten freien citationsweise Justin's. Dennoch findet gerade hier die handgreiflichste anlehnung an Protev. 21, 2 statt. Denn ἐγνωκέναι ὅτι κτλ. ist der sichtliche widerschein von ἔγνωμεν ὅτι κτλ., wie ἤλθομεν κτλ. die wiederholung der dortigen directen rede, und es zeigt sich deutlich, dass Justin durch sein ἐλθόντων πρὸς αὐτὸν [Ἡρώδην] … καὶ εἰπόντων genau genommen nicht die erste rede der Magier Protev. 21, 1 und Mt. 2, 2, sondern die zweite an Herodes, die allein Protev. 21, 2 kennt, wiedergeben will. Dass er dies noch c. 106 p. 334 B ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων gefunden haben will, bestätigt unsere obige behauptung darüber.

Denn ist auch hier zunächst der Protevangelist allein sein gewährsmann. so beweist er — und das ist textkritisch nicht unwichtig für das Protev. betreffs des fehlens des Michacitates bei

---

1) ao. 144.

ihm — in der unmittelbaren fortsetzung c. 78 p. 303 C, dass er auch Mt. zu rate gezogen, da nur bei ihm sich dies citat Mich. 5, 1 findet, das er hier mit dessen von den LXX abweichenden wortlaute bis auf *τὸν Ἰσραήλ* wiedergibt, wie er es bereits ap. 1, 34 p. 75 D getan hatte. Will nun Bousset[1]) an letzter stelle, darum dass hier ausdrücklich ‚aus dem AT. citiert' werde, ‚eine überarbeitung höchst wahrscheinlich' erachten, so spricht bei dieser doch schon das entgegen, dass Justin im interesse für die geburt in der höle bei Bethlehem das bewusstsein von der notwendigen übersetzungsabweichung wenigstens in bezug auf die *γῆ Ἰούδα* haben musste, wie er denn ausdrücklich ein par zeilen weiter p. 303 E mit den worten: *ἀπὸ γὰρ τῆς κατοικούσης τὴν γῆν ἐκείνην φυλῆς Ἰούδα τὸ γένος ἦν* dartut. Wir dürfen also wol annehmen, dass Justin sich beide male an Mt. 2, 6 hielt. Seine selbständigkeit beweist er jedoch dadurch, dass er weder die *ἀρχιερεῖς* Protev. 21, 2, noch die *ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς* Mt. 2, 4, sondern seine *πρεσβύτεροι* zu sprechern des citates macht. Ebenso bezeugt im weiteren verlaufe *προσενεγκάντων* anschluss an *προσήνεγκαν* Mt. 2, 11, wie *μὴ ἐπανελθεῖν πρὸς τὸν Ἡρώδην* und *μὴ ἐπανελθόντων πρὸς αὐτόν* an Mt. 2, 12. Es ist deshalb schwer fasslich, wie Resch[2]) behaupten kann, ‚Justin folge hier einem aussercanonischen texte', weil er des Mt. *κατ' ὄναρ* mit *κατ' ἀποκάλυψιν*, sein *χρηματίζεσθαι* mit *κελεύεσθαι*, sein *ἀνακάμπτειν* mit *ἐπανελθεῖν*, sein *ἀναχωρεῖν* mit *ἀπαλλαγῆναι* wiedergibt; als ob wir es nicht schon genugsam bisher bestätigt gefunden hätten, dass Justin bei aller annäherung an seine beiden quellen seine eigenen, freien wege geht, auslässt, was ihm dünkt, und hinzusetzt oder anderssetzt, wie es ihm gefällt, d. h. gedächtnismässig reproduciert, wo er es nicht etwa apologetisch tut. In letzterer beziehung könnte ihm z. b. *κατ' ἀποκάλυψιν* sehr viel dienlicher erschienen sein als *κατ' ὄναρ*.

Es folgt nun die flucht nach Aegypten, und Justin gedenkt ihrer an den folgenden orten: 1. dial. c. 78 p. 303 E: *Καὶ αὐτὸς ἅμα τῇ Μαρίᾳ κελεύεται ἐξελθεῖν εἰς Αἴγυπτον καὶ εἶναι ἐκεῖ ἅμα τῷ παιδίῳ, ἄχρις ἂν αὐτοῖς πάλιν ἀποκαλυφθῇ ἐπανελθεῖν εἰς τὴν Ἰουδαίαν.* 2. ebenda 304 B: *καὶ τοῦ Ἰωσὴφ ἅμα τῇ Μαρίᾳ καὶ τῷ πανδίῳ, ὡς καὶ αὐτοῖς ἀποκεκάλυπτο, ἤδη ἐξελθόντων εἰς*

1) ao. 37. 2) ao. 154.

Αἴγυπτον. 3. c. 102 p. 328 E: *καὶ κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ κέλευσιν Ἰωσὴφ λαβὼν αὐτὸν ἅμα τῇ Μαρίᾳ ἀπῆλθεν εἰς Αἴγυπτον.* 4. c. 103 p. 330 E: *ὡς εἰς Αἴγυπτον τῷ Ἰωσὴφ καὶ τῇ Μαρίᾳ ἐκεκελεύκει ἀπαλλαγῆναι λαβοῦσι τὸ παιδίον καὶ εἶναι ἐκεῖ, ἄχρις ἂν πάλιν αὐτοῖς ἀποκαλυφθῇ ἐπανελθεῖν εἰς τὴν χώραν αὐτῶν· κἀκεῖ ἦσαν ἀπελθόντες, ἄχρις ἂν ἀπέθανεν ὁ ἀποκτείνας τὰ ἐν Βηθλεὲμ παιδία Ἡρώδης καὶ Ἀρχέλαος αὐτὸν διεδέξατο.*

Die unterlage für sämtliche vier stellen ist unbestreitbar Mt. 2, 13—15. Wenn Resch [1]) daher behauptet: ‚die flucht nach Aegypten theilte Justin in anlehnung an seine aussercanonische relation mit', so geschieht dies nur in der bedenklichen unterstellung, die wir schon einmal hervorhuben, dass wortabhängigkeit allein über schriftstellerische abhängigkeit entscheide, wortabweichung deshalb eine andere quelle voraussetzen lasse. Zudem ist ihm hier der umstand ausschlag gebend, dass der auf den weissagungsbeweis erpichte Justin das citat Hos. 11, 1 in Mt. 2, 15 nicht berühre. Er hat aber, um mit dem letzteren zu beginnen, nicht beachtet, dass Justin, der kein hebräisch verstand, die stelle nur aus den LXX kannte, die anstatt des von Mt. dem urtexte entnommenen *τὸν υἱόν μου* ihr *τὰ τέκνα αὐτοῦ* boten. Er musste sich also notgedrungen von Mt. emancipieren, wie er es freiwillig bei dem *Ἰωσὴφ υἱὸς Δαυείδ* Mt. 1, 20 getan hatte. Was aber das schon oben berührte, hier praepositional gebrauchte *ἅμα* betrifft, in dem ein hebraismus verborgen sein soll, wie Deut. 33, 5 LXX, so hat Justin dies offenbar in dem rein griechischen sprachgefühl gesetzt, dass *ἅμα* als intensiveres *σύν*, gleich dem lat. ‚una cum' oder, wie Vulg. Mt. 13, 29 *ἅμα* übersetzt, ‚simul cum', seinem gedanken einen genaueren ausdruck gebe als das blosse *σύν;* kennt es doch so schon Homer, und für den späteren gebrauch s. Thes. gr. l. [2]), wie auch die bereits oben [3]) angeführten beispiele. Und wenn auch das hier mehrfach hervortretende und selbst bei Celsus nicht fehlende *κελεύειν* ‚den eigentümlichkeiten der von Justin benützten aussercanonischeu quelle' angehören [4]) soll, so übersieht Resch, dass auch hier Justin wie Celsus lediglich ihrem griechischen sprachgefühle folgen, dem *κελεύειν* der allgemeine ausdruck für befehlen, unser ‚heissen' in worten, mit dem nebenbegriffe der anregung, des antreibens so sehr ist, dass Homer ein *μάστιγι κε-*

1) ao. 154. 2) 2, 1. 3) s. 123. 143. 4) s. 156.

λεύειν Il. 23, 642 gebraucht[1]). Ebenso sollen *ἄχρις ἄν* für *ἕως ἄν* des Mt., *λαμβάνειν* für *παραλαμβάνειν*, *ἀπαλλαγῆναι* für *φεύγειν*, *ἀπελθεῖν* und *ἐξελθεῖν* für *ἀναχωρεῖν* ‚sichere zeichen einer zwar mit Mt. verwandten, aber aussercanonischen, ursprünglich hebräischen quelle' sein, als ob das nicht alles ebenso viele beweise für seine gedächtnissmässig freie wiedergabe der darstellung des Mt. wären. Von weit anderer bedeutung würde die auch von Resch angedeutete abweichung von Mt. sein, dass unser schriftsteller Joseph und Maria und ein mal *αὐτοῖς* c. 78 u. 103 den befehl zur flucht erteilt werden lässt, während Mt. nur den an Joseph kennt, bewiese nicht sein *Ἰωσὴφ λαβὼν αὐτὸν ἅμα τῇ Μαρίᾳ* c. 102, dass diese abweichung freieste benutzung des ihm wolbekannten textes des Mt. ist.

Über den kindermord zu Bethlehem liegen bei Justin folgende zwei stellen vor: 1. dial. 78 p. 304 C: [*Ἡρώδης*] *οὐ γινώσκων τὸν παῖδα, ὅν ἐληλύθεισαν προσκυνῆσαι οἱ μάγοι, πάντας ἁπλῶς τοὺς παῖδας τοὺς ἐν Βηθλεὲμ ἐκέλευσεν ἀναιρεθῆναι*, u. 2. 103 p. 330 D: *Ἡρώδου τοῦ, ὅτε ἐγεγέννητο, ἀνελόντος πάντας τοὺς ἐν Βηθλεὲμ ἐκείνου τοῦ καιροῦ γεννηθέντας παῖδας διὰ τὸ ὑπονοεῖν ἐν αὐτοῖς πάντως εἶναι τὸν περὶ οὗ εἰρήκεισαν αὐτῷ οἱ ἀπὸ Ἀρραβίας ἐλθόντες μάγοι.*

Auch hier ist die bekanntschaft mit Mt. 2, 16—18 bei aller abweichung sonnenklar, während die mit Protev. 21, 1 in hintergrund tritt, doch nicht so, dass sie nicht durchleuchtete. Denn die kinder werden nicht nach zwei jahren, wie bei Mt., sondern gleich in den ersten tagen der geburt des Jesuskindes getötet, und auch das ist noch eine spur vom Protev., dass die *πάντας ἁπλῶς τοὺς παῖδας* n. 1 in *πάντας . . . τοὺς ἐκείνου τοῦ καιροῦ γεννηθέντας παῖδας* n. 2 praecisiert werden. Es sind alle, die zu der zeit gesäugt werden im sinne des Protev.'s, und die er deshalb ein par zeilen weiter wiederholend *τὰ ἐν Βηθλεὲμ παιδία* nennt, d. h. nach Aristophanes grammaticus[2]) ‚kindlein, so lange sie von der amme gesäugt werden'. Er umgeht damit bewusst *ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω*, weil er den falschen schluss aus diesem zusatz bei Mt. stillschweigend corrigieren will. Ebenso berücksichtigt er dessen *ἐν πᾶσι τοῖς ὁρίοις* geflissentlich nicht, weil ihn sein zu-

1) vgl. H. Schmidt, synonymik der griech. sprache 1, 202f. 214.
1) bei Pape, griech.-deutsch. hdwbch. s. v. *παιδίον*.

sammenhang mit dem Protev. davon entbindet. Nicht minder hat er sich wolweislich den fehler beider mit ἐνεπαίχϑη geschenkt. Dafür aber ist er um so mehr ein anderer, der patristische Mt., in der ergreifung und deutung der vom wirklichen Mt. herangezogenen stelle Jer. 31, 15. Das gibt selbst Resch [1]) in wol nicht unberechtigtem widerspruche mit Bousset [2]) zu, der wegen der abweichung vom LXX texte eine überarbeitung vermutet. Denn Justin bedurfte gerade dieser abweichung für seine wunderliche deutung, da seine stimme von Rama, d. h. seinem Arabien, nicht gleich der der LXX voll klagen und weinen ist, sondern dies als über Bethlehem kommend verkündigt.

Die bekanntschaft mit der rückkehr aus Aegypten bezeugt die eine stelle dial. 103 p. 330 E: κἀκεῖ ἦσαν ἀπελϑόντες, ἄχρις ἂν ἀπέϑανεν ὁ ἀποκτείνας τὰ ἐν Βηϑλεὲμ παιδία Ἡρώδης καὶ Ἀρχέλαος αὐτὸν διεδέξατο. Denn Archelaos als nachfolger seines vaters Herodes wird Mt. 2, 22 als der genannt, unter dem die rückkehr der heiligen familie erfolgte. Mt. kann also auch hier nur gewährsmann gewesen sein.

Die rückkehr nach Nazareth bzw. die niederlassung daselbst endlich ist als Justin bekannt mit einiger sicherheit aus seinen worten dial. 88 p. 315 CD: καὶ γὰρ γεννηϑεὶς δύναμιν τὴν αὐτοῦ ἔσχε· καὶ αὐξάνων κατὰ τὸ κοινὸν τῶν ἄλλων ἁπάντων ἀνϑρώπων, χρώμενος τοῖς ἁρμόζουσιν, ἑκάστῃ αὐξήσει τὸ οἰκεῖον ἀπένειμε, τρεφόμενος τὰς πάσας τροφάς, καὶ τριάκοντα ἔτη ἢ πλείονα ἢ καὶ ἐλάσσονα μείνας, μέχρις οὗ προελήλυϑεν Ἰωάννης κῆρυξ αὐτοῦ τῆς παρουσίας καὶ τὴν τοῦ βαπτίσματος ὁδὸν προϊών, ὡς καὶ προαπέδειξα, zu entnehmen. Denn in αὐξάνων ist doch wol deutlich ηὔξανεν Lc. 2, 40 zu erkennen, zumal die τριάκοντα ἔτη κτλ. kenntnis von ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα Lc. 3, 23 verraten. Resch [3]) will freilich darin nur ‚einen fernen anklang an das αὐξάνειν des canonischen textes von Lc. 2, 40' finden, dagegen repräsentiert ihm das ἀνδρούμενον ap. 1, 31 p. 73 A ‚eine aussercanonische version von dem stammwort גָּדַל, welches von den LXX sehr häufig mit αὐξάνειν, einmal auch mit ἀνδρίζεσϑαι Ruth 1, 13, ferner mit ἁδρύνεσϑαι Ex. 2, 10, an letzter stelle aber auch mit ἀνδροῦσϑαι wiedergegeben wird'. Aber die angezogene stelle hat nichts mit dem kinde Jesus zu tun, sondern gilt dem ‚mannwerdenden'. Unsere stelle aber liefert gleichzeitig

1) ao. 163. 2) ao. 37. 3) ao. 172.

den beweis von der selbständigkeit Justin's seiner quelle gegenüber. Denn es ist nicht von ungefähr, dass er ihr bloss *αὐξάνων* entnommen, das ähnliche spätere wort Lc. 2, 52 aber nicht einmal angetippt hat. Für ihn steht ja fest, dass Jesus *γεννηθεὶς δύναμιν τὴν αὐτοῦ ἔσχεν*. War er doch schon von c. 87 p. 314 C ab bemüht den einwurf Tryphon's zu entkräften: *πῶς δύναται ἀποδειχθῆναι προϋπάρχων, ὅστις διὰ τῶν δυνάμεων τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, ἃς καταριθμεῖ ὁ λόγος διὰ Ἠσαΐου, πληροῦται, ὡς ἐνδεὴς τούτων ὑπάρχων;* gemäss dem, dass er bereits ap. 2, 10 p. 48 B die meinung aufgestellt hatte: *Μεγαλειότερα μὲν οὖν πάσης ἀνθρωπείου διδασκαλίας φαίνεται τὰ ἡμέτερα διὰ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γεγονέναι, καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν.*

Schliesslich sei noch einer stelle Justin's gedacht, die zwar ausserhalb jedes zusammenhanges mit der kindheitsgeschichte und an sich bedeutungslos ist, aber dennoch kenntnis einer kindheitsgeschichtlichen notiz zu verraten scheint. Es heisst dial. 42 p. 260 D: *Ἀλλὰ καὶ τὸ δώδεκα κώδωνας ἐξῆφθαι τοῦ ποδήρους τοῦ ἀρχιερέως παραδεδόσθαι τῶν δώδεκα ἀποστόλων τῶν ἐξαφθέντων ἀπὸ τῆς δυνάμεως τοῦ αἰωνίου ἱερέως Χριστοῦ, δι' ὧν τῆς φωνῆς ἡ πᾶσα γῆ τῆς δόξης καὶ χάριτος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ ἐπληρώθη, σύμβολον ἦν.* Hier erinnern die *δώδεκα κώδωνες*, die weder dem AT. noch Josephus und den Talmudisten entstammen, an den eben so alleinstehenden *δωδεκακώδων* Protev. 8, 3. Sie sind der ganzen altchristlichen litteratur so fremd, dass Clemens Alex.[1]) im gegensatze zu den 72 der Talmudisten sie zu 360 steigert, und der nicht undeutliche benutzer Justin's auch an dieser stelle, Tertullian[2]), in die ‚duodecim gemmas in tunica sasacerdotali Aaronis' verwandelt, die eben so viele apostel darstellen ‚proinde ut gemmae illuminaturi sacram ecclesiae vestem, quam induit Christus pontifex patris'. Da man Justin die erfindung solcher dinge nicht hat nachweisen können, so wird man schwerlich irren, wenn man hier eine gelegentliche, vielleicht sogar unbewusste benutzung seines dem Protev. entlehnten wissens annimmt.

Das gesammtergebnis, das wir im widerspruche zu dem Resch'schen[3]) aus den vorstehenden einzeluntersuchungen gewonnen, lässt sich in folgende sätze zusammenfassen.

---

1) strom. 5, 21. 2) adv. Marc. 4, 13. 2) s. 283—87.

1) Im gegensatze zu diesem muss uns so wenig ‚Justin's kindheitsgeschichte Jesu ein rätsel bleiben, wenn man nicht mit Credner für dieselbe eine aussercanonische [d. h. unbekannte] quelle anzunehmen hätte'[1]), dass uns deren fragmente bei ihm ebenso wie Bousset[2]) ‚klar seine abhängigkeit von Mt. und Lc., daneben berührungen mit dem Protev. Jacobi zeigen', so sehr wir es auch bedauern können, dass dieser bei dem uns gleich Resch nicht vollberechtigt erscheinenden ausschlusse der kindheitsgeschichtlichen parallelen aus seiner untersuchung seiner behauptung nicht eine breitere unterlage gegeben hat, als die von ihm angeführte[3]), wie berechtigt diese auch an sich erscheint.

2. Zu dieser annahme aber zwingt uns die erwägung, dass nicht allein, wie Resch[4]) zugesteht, ‚Justin's kindheitsgeschichte .... nicht eine einzige perikope bietet, die nicht auch im canon enthalten wäre', und setzen wir hinzu, so weit das Protev. reicht, sich nicht mittel- oder unmittelbar mit diesem berührt, sondern auch alle abweichungen teils seiner bewussten freien auswahl, teils seiner selbständigen wiedergabe entstammen. Wie erstere durch die wahrnehmung der widersprüche des ihm bekannten kindheitsgeschichtlichen stoffes veranlasst erscheint, so ist letztere dadurch bedingt, dass mit ausnahme der alttestamentlichen citate alle seine herübernahmen unlöslich mit seiner übrigen rein griechischen darstellung verwebt sind, das ‚feinere griechisch' also nicht fremder herkunft, sondern sein eigentum ist und sich darum nicht von seiner sonstigen darstellungsweise unterscheidet.

3. Wie die unverkennbaren berührungen mit dem Protev. so beweist noch vielmehr das die bekanntschaft Justin's mit diesem, dass er sich der einheit von Mt. und Lc. bewusst zeigt, die nur das Protev. ihm vermitteln konnte. Dass letzteres hinter ersteren zurücktritt, kann nur daraus erklärt werden, dass diese ihm bereits den rang in der öffentlichen kirchlichen geltung abgelaufen hatten. Nichts desto weniger bezeugt die tatsache, dass er uns das darbietet, was mit ausnahme der Johannesgeschichte Mt. und Lc. gemeinsam mit dem Protev. bezitzen, und was selbst bei dieser ausnahme dieses voraussetzt, das ansehen des apokryphons bei Justin ebenso, wie es seine aufnahme unter die ‚apomnemoneumata' tut. Anders freilich würde sich die sache

---

1) s. 283. 2) ao. 114. 3) s. 51. 4) ao. 284. 287.

verhalten, wenn unsere oben geäusserte mutmassung, die zu unserer nachträglichen genugtuung sich mit der behauptung Harnack's in seiner abhandlung über ‚brod u. wasser' [1]) deckt, dass eine überarbeitung des Justin'schen textes im späteren kirchlichen sinne stattgefunden, sich bewahrheiten liesse. Unterstützt wird sie wenigstens durch eben diese aufnahme unter die ‚apostolischen denkwürdigkeiten'.

Die von Resch [2]) angezogenen und [3]) weiter besprochenen berührungen des Celsus in seinem *ἀληθὴς λόγος* mit der kindheitsgeschichte stellen wir zunächst nach ihrem vorkommen in des Origenes schrift contra Celsum und in ihrem zusammenhange voran.

1. C. Cels. 1, 28: *ὀνειδίζει δ' αὐτῷ καὶ ἐπὶ τῷ ἐκ κώμης αὐτὸν γεγονέναι Ἰουδαικῆς καὶ ἀπὸ γυναικὸς ἐγχωρίου καὶ πενιχρᾶς καὶ χερνήτιδος. φησί δὲ αὐτὴν καὶ ὑπὸ τοῦ γήμαντος, τέκτονος τὴν τέχνην ὄντος, ἐξεῶσθαι, ἐλεγχθεῖσαν ὡς μεμοιχαμένην. εἶτα λέγει, ὡς ἐκβληθεῖσα ὑπὸ τοῦ ἀνδρός καὶ πλανωμένη ἀτίμως σκότιον ἐγέννησε τὸν Ἰησοῦν.* p. 22 [4]) vgl. p. 25 mitte.

2. 1, 34: *Ὅτι δὲ κακουργῶν ὁ Κέλσος οὐκ ἐξέθετο τὴν προφητείαν* [von der jungfrauengeburt], *δῆλόν μοι γίνεται ἐκ τοῦ παραθέμενον αὐτὸν πολλὰ ἀπὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου, ὥσπερ τὸν ἀνατείλαντα ἀστέρα ἐπὶ τῇ γενέσει τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἄλλα τῶν παραδόξων.* p. 27.

3. 1, 39: *Εἰ ἄρα καλὴ ἦν ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ καὶ ὡς καλῇ αὐτῇ ἐμίγνυτο ὁ θεός, οὐ πεφυκὼς ἐρᾷν φθαρτοῦ σώματος· ἢ ὅτι οὐδ' εἰκὸς ἦν ἐρασθήσεσθαι αὐτῆς τὸν θεόν, οὔσης οὔτ' εὐδαίμονος, οὔτε βασιλικῆς· ἐπεὶ μηδεὶς αὐτὴν ᾔδει, μηδὲ τῶν γειτόνων·* [*καὶ*] *παίζει δὲ λέγων, ‚ὅτι μισουμένην αὐτὴν ὑπὸ τοῦ τέκτονος καὶ ἐκβαλλομένην οὐκ ἔσωσε θεία δύναμις οὐδὲ λόγος πιστικός'.* p. 30.

4. 1, 40: *Καὶ μετὰ ταῦτα ἀνατρέχει ἐπὶ τὸ ἑξῆς τῇ γενέσει τοῦ Ἰησοῦ ἀναγεγραμμένον, τὸ περὶ τοῦ ἀστέρος διήγημα καὶ τῶν ἐληλυθότων ἀπὸ ἀνατολῆς μάγων προσκυνῆσαι τὸ παιδίον.* p. 31.

5. 1, 58: *Μετὰ ταῦτα ὁ παρὰ τῷ Κέλσῳ Ἰουδαῖος ἀντὶ τῶν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ μάγων Χαλδαίους φησὶν ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ λελέχθαι, κινηθέντας ἐπὶ τῇ γενέσει αὐτοῦ ἐληλυθέναι προσκυ-*

---

1) Texte u. untersuch. 7, 2. 126.
2) 94. 113. 122. 138. 141. 155 u. 160. 3) 288.
4) ed. Spencer. Cantabrig. 1677.



νήσοντας αὐτὸν ἔτι νήπιον ὡς θεόν· καὶ Ἡρώδῃ τῷ τετράρχῃ τοῦτο δεδηλωκέναι· τὸν δὲ πέμψαντα, ἀποκτεῖναι τοὺς ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ γεγεννημένους, οἰόμενον καὶ τοῦτον ἀνελεῖν σὺν αὐτοῖς· μήπως τὸν αὐτάρκη ἐπιβιώσας χρόνον βασιλεύσῃ. p. 45.

6. 1, 66: Ἐπὶ δὲ τούτοις ἑξῆς ὁ Ἰουδαῖος πρὸς τὸν Ἰησοῦν παρὰ τῷ Κέλσῳ λέγει· Τί δὲ καί σε νήπιον ἔτι ἐχρῆν εἰς Αἴγυπτον ἐκκομίζεσθαι, μὴ ἀποσφαγῇς; θεὸν γὰρ οὐκ εἰκὸς ἦν περὶ θανάτου δεδοικέναι [v. l. δεδιέναι]· καὶ ἄγγελος μὲν ἧκεν ἐξ οὐρανοῦ, κελεύων σοι καὶ τοῖς σοῖς οἰκείοις φεύγειν, μὴ ἐγκαταληφθέντες ἀποθάνητε, φυλάσσειν δέ σε αὐτόθι ὁ δύο ἤδη διά σε πεπομφὼς ἀγγέλους, ὁ μέγας θεὸς τὸν ἴδιον υἱόν, οὐκ ἐδύνατο; p. 51.

7. 5, 52: εἶτ', οὐκ οἶδ' ὅπως μετὰ ταῦτα παραρρίπτει, οὐκ οἶδα εἰς τί τῇ προθέσει αὐτοῦ χρήσιμον εἶναι, δοκοῦν τὸ ‚περὶ τῆς Μαρίας κυούσης ἐληλυθέναι πρὸς τὸν Ἰωσὴφ ἄγγελον'· καὶ πάλιν ὑπὲρ τοῦ τὸ βρέφος γεννηθὲν καὶ ἐπιβουλευόμενον ἐξαρπάσαντας φυγεῖν εἰς Αἴγυπτον. p. 270.

8. 6, 73: Εἰ δὲ ἐβούλετο πνεῦμα ἐξ ἑαυτοῦ καταπέμψαι, τί ἐδεῖτο εἰς γυναικὸς γαστέρα ἐμπνεῖν; p. 325.

Dem hauptteile nach entstammen die vorstehenden Celsusworte einer christenfeindlichen jüdischen quelle. Diese unter allen umständen mit Resch [1]) eine jüdische schmähschrift zu nennen, geht angesichts der dazu gegebenen anhaltspunkte zu weit, aber gar mit ihm, wenn auch nur optativisch, anzunehmen, dass diese schrift ‚die älteste recension der Tholedoth Jeschua' gewesen sein könne, die ‚von den echten תולדות ישוע = βίβλος γενέσεως I. X. (Mt. 1, 1) den anstoss empfangen, letzteren sogar ihren titel entnommen habe', dazu fehlt selbst der schein einer sicheren unterlage. Nur höchst wahrscheinlich darf eine solche schmähschrift genannt werden, zumal die seit dem blutig niedergeschlagenen Barkochbaaufstand entbrannte doppelte jüdische erbitterung in etwa 40 jahren — Celsus schrieb nach Neumann [2]) zwischen 177—180 — zeit zu einem litterarischen niederschlag hatte.

1) ao. 288.

2) der röm. staat u. die allg. kirche 1, 58 bei Harnack, gesch. d. altchristl. litt. 1, 2, 869, 2, 1, 723 vgl. auch Krüger, gesch. d. altchristl. litteratur 120.

In diesem falle aber hat man den anlass ihrer entstehung statt in dem von Resch vermuteten kindheitsevangelium dort zu suchen, wohin uns die spuren der schmähsüchtigen auslassungen des Celsus zu führen scheinen. Konnten wir nämlich ehedem, befangen von dem allgemeinen vorurteil über die entstehung des Protev.'s aus Mt. u. Lc., die vermutung aussprechen [1]), dass das Protev. die angriffe des Celsus indirect durch seine darstellung zu bekämpfen suche, so will es uns jetzt soviel richtiger erscheinen, dass umgekehrt die jüdischen schmähungen das Protev. zur zielscheibe ihres angriffes ausersehen haben möchten. Denn wollen wir nicht annehmen, dass die in n. 1 u. 3 entworfene zeichnung Maria's freie jüdische dichtung sei, so sind wir, da nicht die kanonische kindheitsgeschichte, sondern das Protev. allein das vorleben der mutter Jesus' behandelt, genötigt antithesen gegen dieses in jener zeichnung zu finden. Warum nämlich wird hier hervorgehoben, dass Maria nicht *εὐδαίμων* und nicht *βασιλική*, sondern *πενιχρά* war, wenn nicht das Protev. 1, 1 ihren vater einen *πλούσιον σφόδρα* genannt, Judith 2, 2 von dem *χαρακτὴρ βασιλικός* des kopfputzes Anna's gesprochen und der hohepriester c. 10 sich entsonnen hatte, dass Maria *ἐκ τῆς φυλῆς Δαυίδ* war? Und warum soll sie niemand, nicht einmal die nachbarn, gekannt haben, da das Protev. sie nachbarn, hohenpriestern, priestern und dem ganzen volke bekannt sein lässt? Gegenüber der *ἐγχώριος* des Celsus steht das jerusalemer stadtkind des Protev.'s, und die *χερνῆτις* hat ihr gegenbild an der spinnerin für den tempelvorhang Protev. 10f. Und woher konnte die *ἐλεγχθεῖσα ὡς μεμοιχαμένη* besser entstehen, als aus der darstellung Protev. 13 u. 15? Ja sollte es zu kühn sein selbst die entstehung des namens *Πανθήρα* c. Cels. 1, 32 n. 69 aus *τίς ὁ θηρεύσας με* Protev. 13, 1 herzuleiten? Die gedankenverbindung zwischen dem auch sonst vorkommenden griechischen eigennamen *Πανθήρα* und dem worte *πάνθηρος* ‚alles jagend, fangend', *πανθήρα* ‚der ganze fang' wäre nicht allzuschwierig gewesen, und selbst *πάνθηρ*, *πανθήρα* der sein opfer erschleichende, selbst in die hütten dringende ‚panther' hätte nicht allzufern gelegen. Und doch dürfte die apposition zu *Πανθήρα*: *ὁ στρατιώτης* noch auf andere gedanken bringen. Cod. I liest in Protev. 12, 2 statt *Γαβριὴλ ὁ ἀρχάγγελος ὁ ἀρχι-*

1) stud. u. krit. 1889. 761 f.

στρατηγὸς Γαβριήλ. Das gibt in verbindung mit dem, dass die engel die στρατιὰ τοῦ οὐρανοῦ bilden[1], also engel = στρατιώτης ist, der vermutung raum, dass der bekannte ‚stechende judenwitz' den Gabriel in Panthera, dem soldaten, zu persiflieren gedachte, zumal Bava batha fol. 74, 1 Gabriel zum jäger des Leviathan macht[2]. Dürfen wir in dem worte des Origenes c. Cels. 1, 69: καὶ πιστεύει αὐτὸν ὑπό τινος Πανθήρα φθείραντος τὴν παρθένον ἐσπάρθαι das gesperrte im sinne des Celsus bzw. seiner jüdischen quelle geschrieben annehmen, so würde das zu allen drei bezeichnungen, zum jagen und fangen, wie zum erschleichen und vergewaltigen passen, die geschändete jungfrau aber ihre quelle an ἐμίανεν τὴν παρθένον Protev. 13, 1 haben. Die μισουμένη als verabscheute, nicht gehasste, knüpft an die entrüstete rede Joseph's gegen Maria Protev. 13, 2 an, und die ἐκβαλλομένη ist die dem juden nötige vollstreckung des geheimen gedankens Joseph's Protev. 14, 1, nur dass dies ἐκβάλλειν nichts mit dem Justin's gemein hat, wie Resch annimmt, sondern nach dem ἐξεῶσθαι c. Cels. 1, 28 zu erklären, d. h. ein anderer ausdruck für hinausstossen ist; dies setzt wieder die tatsache vom wohnen Maria's in Joseph's hause Pretev. 9, 3. 13, 1 voraus. Auch die πλανωμένη ἀτίμως dürfte ihren anhalt im Protev. haben, denn sie ist die übertreibung von der nach Bethlehem ziehenden Protev. 17, 2. 3. Da man σκότιον c. Cels. 1, 28 schwerlich mit ‚spurium' übersetzen darf, so hat Keim[3] wol richtig übertragen ‚in der dunkelheit', ähnlich dem, dass es Il. 6, 24 heisst: σκότιον δὲ ἐγείνατο μήτηρ, ‚heimlich gebar ihn die mutter'. Das ist aber eine unverkennbare anspielung auf die höle Protev. 18, 1 mit begreiflicher unterdrückung von dem 19, 2 berichteten. Die κώμη zuvor deutet zwar Bethlehem an, ist aber so wenig der von Epiphanios[4] gemeldeten lesart zu Lc. 2, 4 entnommen, als der Jude die niedrigkeit des dorfes im gegensatze zur stadt ausdrücken will und es nicht dulden darf, dass von dem auch ihm teueren Bethlehem die rede sein kann. Resch[5] hat also zu unrecht dies Celsuswort als parallele zu Lc. 2, 4, 5 aufgeführt.

Wird man aber hiernach die berührung mit dem Protev.

---

1) vgl. z. b. 1 Kön. 22, 19 LXX.
2) Buxtorf, lex. talm. 2063.
3) Celsus wahres wort 12.
4) haer. 51. 7 ed. Dind. 2, 461.
5) ao. 122.

schwerlich ablehnen können, so werden sich auch nur durch sie die zwei engel in n. 7 erklären lassen. Denn hat gleich Keim [1]) bemerkt: ‚die zwei engel sind wol die der geburtsankündigung Lc. 1, 16 und dann Mt. 1, 20', so steht dem doch entgegen, dass sie zum φυλάσσειν gehören. Es kann sich demnaeh nur, da der zur flucht mahnende engel unmittelbar vorausgeht, um den Joseph die wahre natur der schwangerschaft Maria's entdeckenden und den, der die Magier von der rückkehr zu Herodes abhält, handeln, und berichtet auch Mt. 1, 20 vom ersteren, so tut dies nicht minder Protev. 14, 2, wie es 21, 3 vom letzteren berichtet. Ebenso will beachtet sein, dass das in n. 2. 4 u. 5 vorkommende ἐπὶ τῇ γενέσει, in n. 4 gar mit ἑξῆς versehen, in unmittelbarer verbindung mit dem aufgehenden sterne und den erscheinenden Magiern gesetzt ist, was, wie das ἅμα τῷ γεννηθῆναι Justin's, auf das Protev. weist, Origenes, dem später zu erweisenden nichtkenner des Protev.'s, unbewusst, der in n. 2 Mt. als quelle dafür gelten lässt. Man wird deshalb den bereits erwähnten engel, der n. 7 περὶ τῆς Μαρίας κυούσης noch einmal auftritt, von dort stammen lassen müssen, wie auch das ἀποκτεῖναι τοὺς ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ γεγεννημένους in n. 5, das ohne berührung mit Justin kurzhandig wie dieser und ebenso selbständig ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω weglässt und doch ausdrückt. Das letztere aber erscheint um so zwingender als der zusatz μήπως τὸν αὐτάρκη ἐπιβιώσας χρόνον βασιλεύσῃ an das υἱὸς αὐτοῦ μέλλει βασιλεύειν τοῦ Ἰσραήλ Protev. 23, 2, wenn es schon von Johannes gesagt wird, erinnert. Das schon Origenes auffallende Χαλδαίους n. 5, das Resch [2]) für seine zwecke benutzen zu hönnen meint, sofern es ‚auf das richtige quellenwort כַּשְׂדִּים leite', entstammt aber so wenig einer besonderen quelle, als es sichtlich die höhnische umschreibung von μάγους sein soll. Spricht doch Origenes 1, p. 28 (ed. Spencer) von Χαλδαῖοι γενεθλιαλογοῦντες, wie Hesychios sie ein γένος μάγων πάντα γιγνωσκόντων nennt, was Resch [3]) selber anführt. Indes kann die verhöhnung auch darin liegen sollen, dass Jesus bramarbasierend die Magier mit diesem namen als fernher zu seiner verehrung gekommen bezeichnen wolle. Rührt das ἀπὸ ἀνατολῆς μάγων in n. 4 von der hand des Celsus, so dürfte das die letztere

---

1) s. 15. 2) ao. 143. 3) ao.

vermutung bestärken. Da wir mit ausnahme des noch zu nennenden Mt. keine spur von Lc. entdecken können, so wird n. 8 statt aus Lc. 1, 35 aus Protev. 14, 2 zu bestreiten sein, das wir bereits berührt fanden. Dagegen ist die annahme Resch's[1]) in bezug auf n. 3[2]), deren inhalt sich sonst trefflich mit protevangelischem deckt, ihrem hauptteile nach unhaltbar. Denn *δύναμις* ist zwar anspielung auf *δύναμις κυρίου* Protev. 11, 3, nicht auf die *δύναμις ὑψίστου* Lc. 1, 35, der *λόγος πιστικός* aber, den er durch des cod. Julianus in margine *μυστικός*, ein offenbar erleichterndes interpretament, berichtigt hält, hat, zumal artikellos, nichts mit *ἐκ λόγου αὐτοῦ* Protev. 11, 2, bzw. dem Logos zu tun, sodass Keim's bemerkung[3]): ‚*λόγος πιστικός* ist schwerlich anspielung auf die christliche Logoslehre' noch zuviel zugibt. Celsus denkt vielmehr, wie Keim richtig hinzusetzt, an den engel (1, 66) Mt. 1, 20 oder richtiger an das überzeugende oder besser im sinne des Celsus an das überredende wort des engels, das für uns näher in Protev. 14, 2 liegt und ausserdem eine bestätigung des einen der beiden engel bietet.

Weisen alle diese stellen mit grösserer oder geringerer deutlichkeit auf das Protev., so ist der passus in bezug auf die flucht nach Aegypten n. 6 unleugbar Mt. 2, 13 ff. entnommen, recht frei zwar, denn der engel befiehlt dem Jesuskinde (*κελεύων σοι*) die flucht, aber die anhänglichkeit an die quelle doch wieder mit dem zusatze *καὶ τοῖς σοῖς οἰκείοις* erweisend und damit zugleich sich selber schlagend. Denn die *οἰκεῖοι* können doch keine anderen als Joseph und Maria sein. Was aber hatte die *μισουμένη* und *ἐκβαλλομένη* wie *πλανωμένη ἀτίμως* noch mit ersterem zu tun?

Nach allem diesem bedarf es wol kaum noch eines wortes, um die behauptung Resch's[4]): ‚die berührungspunkte zwischen

---

1) ao. 94.

2) Den pendant hierzu, den Resch 94 in den worten des übrigens nur angeblichen Lucian, Philop. t. II p. 774: *Κριτ. Νὴ τὸν θεὸν τὸν ἐκ πατρός, οὐ τοῦτο γενήσεται. Τρι. λέγε παρὰ τοῦ πνεύματος δύναμιν τοῦ λόγου λαβών* finden will, macht in seiner ganzen unmöglichkeit schon die übersetzung Pauly's klar: ‚Kritias. Nein, beim sohne, der aus dem vater ist, das soll nicht geschehen. Triephon. Sprich denn und empfange die kraft zu reden vom geiste. Vgl. W. Christ, gesch. d. griech. litt. Nördl. 1889. 548. 3) ao. 13. 4) ao. 288 f.

Celsus und Justin springen in die augen' als jeden grundes ledig abzulehnen. Denn nachdem wir bereits den beiderseitigen gebrauch von ἐκβάλλειν, wie von δύναμις und λόγος samt ihrem berichte vom kindermorde, die er namhaft macht, in's rechte licht gerückt haben, erübrigt es nur noch zu sagen, dass Celsus als griechischer schriftsteller κελεύειν ebenso gut selbständig gebrauchen konnte wie Justin, und dass er als solcher ebenso frei sein κυεῖν wählte, wie Justin sein ἐγκυμονεῖν, gegenüber dem kanonischen ἐν γαστρὶ ἔχειν. Dass er aber nicht gleich Justin Mt. und Lc. kannte, Resch's [1]) letzte behauptung, sondern Mt. allein, haben wir bereits dargetan.

Wir überschlagen nun mehr als zwei jahrhunderte und kommen zum letzten wichtigen zeugen für die kindheitsgeschichte, zu Epiphanios, dem auch Resch [2]) eine eigene besprechung widmet, nachdem er ihn an 14 stellen vorher einzeln vorgeführt hat. Im gegensatze zu ihm behandeln wir seine anführungen unter den vier rubriken: textgeschichtliches, gedächtnismässig freie wiedergabe, selbständige schlüsse und reminiscenzen an das Protev. und Justin. Es wird sich dann von selber ergeben, ob die von Resch [3]) aufgestellte behauptung, dass bei ihm ‚zwar keine direkte, sondern vielmehr nur eine durch seine älteren quellen vermittelte einwirkung der vorcanonischen quellenschrift beobachtet werden kann', berechtigt ist.

Als lediglich textgeschichtliche varianten gelten uns die folgenden anführungen. Die erste betrifft die bereits bei Justin besprochene lesart εὐηγγελίσατο zu Lc. 1, 28, die der reihe der schriften des Epiphanios nach vertreten ist: 1. ἀνακεφ. p. 135 A: μετὰ τὸ εὐαγγελισθῆναι Μαριὰμ ἐν Ναζαρέτ, 2. haer. 10: ἐνδημία Χριστοῦ 1 p. 47 C: λέγω δὴ μετὰ τὸ εὐαγγελισθῆναι Μαριὰμ ἐν Ναζαρὲτ διὰ τοῦ Γαβριήλ, 3. haer. 30, 20 p. 144 D: ὁ μὲν Γαβριὴλ εὐθὺς τῇ παρθένῳ εὐαγγελιζόμενος, 4. haer. 30, 31 p. 158 B: πρὸς ἣν εἰσῆλθε Γαβριὴλ καὶ εὐηγγελίσατο, 5. haer. 51, 29 p. 451 A: καὶ ὡς εὐηγγελίσατο ὁ Γαβριὴλ τὴν παρθένον 6. haer. 77, 7 p. 1001 C: καὶ ὁ Γαβριὴλ δὲ ἀσφαλῶς εὐηγγελίζετο αὐτῇ λέγων, 7. haer. 78, 16 p. 1048 B: σημαίνει δὲ ἐνταῦθα τὴν τοῦ Γαβριὴλ εἴσοδον πρὸς τὴν Μαρίαν, ὅτε ἐξῆλθεν

---

1) ao. 289. 2) ao. 290 f. 3) ao. 290.

εὐαγγελίσασθαι αὐτῇ, Von diesen stellen, von denen Resch [1]) vier bietet, ist n. 6, was derselbe übersehen hat, sogar eine solche des Athanasios aus dessen brief an den bischof Epiktet von Corinth, den Epiphanios von c. 3—13 wörtlich mitteilt, ein weiteres zeugnis von der verbreitung dieser lesart. Es sei aber nicht vergessen, dass bei ihm auch das wort von den engeln Lc. 2, 13 gebraucht wird haer. 30, 29 p. 154 D und 51, 7 p. 429 C.

In haer. 78, 20 p. 1052 B: *τὸ ‚δίκαιος ὢν ἐζήτει μὴ παραδειγματίσαι αὐτήν, ἀλλὰ λάθρα ἀπολῦσαι αὐτήν'* stellt *παραδειγματίσαι* die bekannte variante des text. rec. zu *δειγματίσαι* Mt. 1, 19 dar, während das übrige auf rechnung gedächtnismässiger citation zu setzen ist, *ζητεῖν* also nicht, wie Resch [2]) will, eine variante von *θέλειν* sein kann.

Haer. 51, 9 p. 431 A: *ὁ μὲν γὰρ Λουκᾶς λέγει ἐσπαργανῶσθαι τὸν παῖδα εὐθὺς γεγεννημένον καὶ κεῖσθαι ἐν φάτνῃ καὶ σπηλαίῳ, διὰ τὸ μὴ εἶναι τόπον ἐν τῷ καταλύματι.* Diese stelle, die sachlich unterstützt wird durch die andere haer. 78, 15 p. 1047 A: *καὶ τῶν ποιμένων ἡκόντων εἰς τὸ σπήλαιον, ἔνθα ἐγεννήθη*, bezeugt, wie es scheint, unwiderleglich, dass Lc. 2, 7 den einschub *καὶ σπηλαίῳ* in den hss. dieser zeit enthielt, wenn gleich haer. 51, 7 p. 429 C bloss *ὡς ἐγεννήθη ἐν Βηθλεὲμ καὶ ἐσπαργανώθη ἐν φάτνῃ* steht. Und so müssen hss. schon mindestens 100 jahre früher gelesen haben, denn Origenes c. Cels. 1, 51 schreibt, was Resch [3]) nur unvollständig wiedergibt: *ὅτι ἀκολούθως τῇ ἐν εὐαγγελίῳ περὶ τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἱστορίᾳ δείκνυται τὸ ἐν Βηθλεὲμ σπήλαιον, ἔνθα ἐγεννήθη καὶ ἡ ἐν τῷ σπηλαίῳ φάτνη, ἔνθα ἐσπαργανώθη.* In sehr viel späterer zeit aber noch ‚geht' in des Pseudo-Eusebios ‚quaestionum partes ex cod. syriaco' bei Mai [4]), ‚die erste frage dahin, wie die aussage des Lucas, dass Jesus in einer höhle in Bethlehem geboren und in eine krippe gelegt worden sei, mit der des Matthaeus auszugleichen sei, dass die Magier ihn in einem haus begrüsst hätten'. Es erleidet also keinen zweifel, dass die übermächtige tatsache des vorhandenseins der höle in Bethlehem und der mit ihr verknüpften geburt daselbst, die doch nur dem Protev. entstammen kann, den

---

1) ao. 78. 2) ao. 113. 3) ao. 124.

4) nov. patr. bibl. 4, 278—80 nach Nestle, die dem Epiphanius zugeschriebenen vitae prophetarum. Tüb. 1893. 81.

noch dazu mit seiner umgebung unverträglichen eintrag *τῷ σπηλαίῳ* in die hss. sich erzwungen, den die folgezeit so sehr eliminiert hat, dass nach dem von Resch [1]) angeführten Anastasios Sinaita um 680: *οὐκ εἴρηται γὰρ τοῦτο ἐν τοῖς εὐαγγελίοις.* Dieser vorgang verdient besondere hervorhebung gegenüber dem späteren, dass das Protev. sich einträge aus dem kanonischen texte gefallen lassen musste.

Er steht aber nicht allein. Wir haben ihm sofort einen weiteren an die seite zu stellen aus *περὶ πίστεως* c. 8 p. 1085 D: *ὅτε ἦλθον οἱ μάγοι καὶ ἤνοιξαν τὰς πήρας ἑαυτῶν, ἢ τοὺς θησαυρούς, ὡς ἔχει ἔνια τῶν ἀντιγράφων.* Dass Epiphanios diese lesart geläufig war, beweist er mit der von Resch [2]) nicht notierten anderen stelle haer. 51, 8 p. 430 A: *τῶν μάγων . . . ἀνοιξάντων τὰς πήρας.* Hier fand also eine, nebenbei von Tischendorf nicht verzeichnete, correctur von Mt. 2, 11 aus Protev. 21, 3 statt, wenn gleich des letzteren *πήρα αὐτῶν* zum plur. erweitert wurde, ein zeichen, dass man an *θησαυρούς* anstoss nahm, und der von Resch getadelte Holtzmann [3]) in diesem sinne recht hat, wenn er sagt, dass Epiphanios ‚erklärend' *πήρας* las, Resch aber im unrecht ist, wenn er anzunehmen scheint, dass *πήρας* die rechte lesart des Mt. sei. Denn wenn auch Epiphanios berechtigt gewesen sein sollte zu der behauptung, dass nur ‚einige' hss. des Mt. *θησαυρούς* lasen, so bleibt dies doeh die schwerere und darum ursprüngliche lesart.

Den von uns oben bereits namhaft gemachten eintrag von *ἐκ σοῦ* in Lc. 1, 35 finden wir auch haer. 78, 15 p. 1047 B, während er haer. 54, 3 p. 465 B fehlt. Epiphanios scheint also die richtige lesart zu kennen; wenn er trotzdem die dem Protev. entnommene gebraucht, so ist anzunehmen, dass diese schon weitere verbreitung gefunden hatte, oder dass er direct vom Protev. abhängig war.

Als letzte stelle dieser art nennen wir haer. 78, 15 p. 1047 A: *δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ, καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία,* und es genügt hier Resch's wort [4]) zu wiederholen: ‚Epiphanius trifft in der lesart *εὐδοκία*, wie mit vielen anderen zeugen, so auch mit dem neuentdeckten syr. cod. Lewis zusammen'.

---

1) ao. 125. 2) ao. 152. 3) Handcom. 1, 47.
4) s. 127.

Zu den gedächtnismässig freien wiedergaben zählen wir dagegen: 1. haer. 51, 5 p. 426 B: *Καὶ ἰδού, ἄγγελος κυρίου ἐφάνη αὐτῷ κατ' ὄναρ λέγων· μὴ ἀπυλύσῃς τὴν γυναῖκά σου.* Ihm gegenüber steht haer. 78, 20 p. 1052 B: *μὴ φοβηθῇς παραλαβεῖν Μαριὰμ τὴν γυναῖκά σου.* Das letztere als genaue wiedergabe von Mt. 1, 20 beweist, dass ersteres freies gedächtniscitat ist und als solches unbewusst eine correctur des textes enthält, s. oben s. 13.

2. Resch[1]) behauptet bei besprechung von Lc. 1, 35, dass *πνεῦμα κυρίου* eine handschriftliche variante sein müsse, da sie sich sowol bei Justin als Epiphanios finde. Nun liest es der letztere an nicht weniger als acht stellen, — drei mehr, als Resch beispielsweise nennt, nämlich ankyr. 66 p. 69 D, haer. 30, 20 p. 144 D, 51, 5 p. 426 D, 54, 3 p. 465 B zweimal, 69, 42 p. 765 C, 74, 3 p. 890 A — aber diesen 8 stellen stehen wenigstens vier gegenüber, in denen das kanonische *πνεῦμα ἅγιον* erscheint, nämlich haer. 28, 7 p. 115 B, 30, 20 p. 145 A, 54, 3 p. 465 C; und 30, 31 p. 157 D begnügt er sich mit dem blossen *πνεῦμα*. Es ist hier um so mehr auf gedächtnismässig freie wiedergabe von Lc. 1, 35 zu erkennen, als auch im übrigen citate diese freiheit waltet. So wechsalt *γεννώμενον ἐκ σοῦ* ankyr. 66, haer. 30, 20 u 74, 3 mit blossem *γεννώμενον* haer. 54, 3. 69, 42. Ebenso kommt *ἅγιον ἔσται καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται* ankyr. 66 u. haer. 64, 3 neben *ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ* haer. 30, 20. 54, 3 u. 69, 42 vor, ersteres als deutliche reminiscenz aus Protev. 11, 3, vor.

3. Zur erhärtung des vorstehenden diene die wiedergabe der frage Maria's Lc. 1, 34, die wir deshalb erst jetzt bringen, weil bei ihr jede entnahme aus nichtkanonischer quelle ausgeschlossen ist. Nach ankyr. 66 sagt Maria: *κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο, ὅτι ἔσται μοι τοῦτο;* u. haer. 74, 3 dasselbe mit weglassung vom letzten *τοῦτο*, während es haer. 30, 20 heisst: *πῶς ἔσται ταῦτα, ὅτι ἄνδρα οὐ γινώσκω;* dagegen 51, 5 u. 69, 42: *πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω;* u. 28, 7: *πῶς ἔσται τοῦτο, ὅτι ἄνδρα οὐ γινώσκω;* Hier ist doch offenbar *κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο;* aus Lc. 1, 18 bezogen und das übrige aus Lc. 1, 34 mit

---

1) ao. 90.

willkürlicher, geringer änderung bei nur einmaliger genauer wiedergabe.

4. Ein nicht minder schlagendes beispiel der willkürlichen citationsweise bieten die parallelen zu Mt. 1, 25. Da heisst es haer. 78, 8 p. 1040 B: *καὶ πάλιν ἄλλοτε ‚οὐκ ᾔδει αὐτήν'*, dann haer. 78, 17 p. 1049 A: *ἢ καὶ ‚ἐγέννησε καὶ οὐκ ἔγνω αὐτήν', ἢ καὶ ‚ἐγέννησε τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον καὶ οὐκ ᾔδει αὐτήν', καὶ ‚οὐκ ἔγνω αὐτήν, ἕως ὅτου ἐγέννησε τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον'* und zuletzt ebenda B: *‚οὐκ ἔγνω αὐτήν, ἕως ὅτου ἐγέννησε τὸν υἱὸν αὐτῆς'*. Also nicht ein einziges mal der genaue Mt.text! Und doch kennt er diesen sehr genau in der form des text. rec. haer. 51, 5 p. 426 C, und haer. 78, 20 p. 1052 C wenigstens mit ersatze des *οὗ* durch *ὅτου*.

5. Die von Resch[1]) verzeichnete parallele zu Mt. 2, 12, *περὶ πίστεως* 8 p. 1086 A: *παραγγέλλονται γὰρ μὴ ἀνακάμπτειν πρὸς Ἡρώδην, ἀλλὰ δι' ἄλλης ὁδοῦ ἀφικνεῖσθαι εἰς τὴν ἑαυτῶν πατρίδα* stellt, wie schon ihre parentheseform ergibt, eine ebenso sinngetreue wiedergabe des Mt.textes dar, wie etwa haer. 51, 9 p. 430 D das: *ἐκέλευσε γὰρ τοὺς ἐν τοῖς ὁρίοις Βηθλεὲμ παῖδας ἀποκτανθῆναι, τοὺς ἀπὸ δύο ἐτῶν καὶ κατωτέρω* von Mt. 2, 16 oder ebenda p. 431 B das: *ὅτε δὲ γέγονε τὸ κέλευσμα Αὐγούστου τοῦ βασιλέως* von Lc. 2, 1.

6. Wenn Resch[2]) aber bei der parallele zu Lc. 2, 41—43 aus haer. 30, 29 p. 155 A: *ὅτε νηπιάζοντος αὐτοῦ ἀνῆλθον, φησίν, οἱ περὶ Ἰωσὴφ καὶ Μαριὰμ εἰς Ἱερουσαλὴμ προσκυνῆσαι ἐν τῇ ἑορτῇ, καὶ ἀνέκαμπτον, ἔμεινεν Ἰησοῦς* ‚übersetzungsvarianten' zu seinem hebräischen quellentexte vermutet, so hat doch wol das vorausgegangene genugsam gezeigt, wie frei Epiphanios seine eigenen wege geht. Das von Resch z. b. besonders hervorgehobene *προσκυνῆσαι* wird eine einfache reminiscenz aus Ag. 24, 11 sein, wenn es nicht eigenste wahl ist.

7. Aehnlich endlich ist es mit der stelle haer. 20 p. 48 B: *ἀπ' ἐκεῖθέν τε πάλιν διὰ δύο ἐτῶν ἐπανεληλυθότα, τελευτήσαντος τοῦ Ἡρώδου, Ἀρχελάου τε διαδεξαμένου*, die Mt. 2, 19. 22 berührt. Wenn Resch[3]) hierzu sagt: ‚der text des Epiphanius zeigt, wie so oft, eine übereinstimmung mit Justin', weil dieser auch dial. 103 p. 330 E von Archelaos das wort

1) ao. 153. 2) s. 173. 3) ao. 166.

διεδέξατο in bezug auf seinen vater Herodes gebraucht habe, so ist bei dieser gelegenheit wenigstens — später freilich lernen wir dafür ja anderes kennen — zu bemerken, dass *διαδέχεσθαι* der hergebrachte griechische ausdruck für ‚einem in der regierung folgen' ist, zumal man *οἱ διαδεξάμενοι* ebenso wie *οἱ διάδοχοι* als nachfolger Alexander's kennt. Haer. 78, 10 p. 1041 D heisst es darum ebenfalls: *καὶ τελευτᾷ Ἡρώδης ὁ βασιλεὺς ἔτει τριακοστῷ ἑβδόμῳ, διαδέχεται δὲ τοῦτον Ἀρχέλαος ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἐπὶ ἔτεσιν ἐννέα*, genau wie bei Eusebios [1]) *διεδέξατο* von Archelaos gebraucht wird. Hält man aber einmal benutzung einzelner ausdrücke für zeichen von abhängigkeii, dann wäre auch nichts dagegen zu sagen, dass Epiphanios den gebrauch des praepositionalen *ἅμα* von Justin gelernt habe. Wir können sieben zufällige beispiele davon bieten: 1. anakeph. p. 136 A: *ἅμα τῇ Μαρίᾳ καὶ τῷ παιδίῳ*, 2. haer. 20, 2 p. 48 C. dasselbe, 3. haer. 51, 9 p. 431 D: *ἅμα τῷ παιδὶ καὶ τῇ μητρὶ αὐτοῦ*, 4. haer. 51, 7 p. 429 D: *ἅμα τοῖς γονεῦσι*, 5, haer. 30, 8 p. 132 A: *οἱ ἅμα αὐτῷ γόητες*, 6. haer. 78, 13 p. 1045 B: *ἦν ἀκόλουθος τῷ Ἰησοῦ ἅμα αὐτῷ*, 7. haer. 79, 3 p. 1060 B: *ἅμα Παύλῳ καὶ Βαρνάβᾳ;* daneben aber auch anakeph. p. 135 D: *σὺν τῇ ἰδίᾳ μητρὶ καὶ Ἰωσὴφ γέροντι ὄντι, σὺν τῇ Μαριὰμ δὲ ὄντι*, haer. 20, 1 p. 48 A dasselbe und haer. 79, 3 p. 1060 B: *σὺν Ἰακώβῳ τῷ ἀδελφῷ κ.*, wie nicht minder haer. 77, 17 p. 1011 C: *τὸ παιδίον μετὰ Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας*, der ebenfalls vorkommenden zeitpartikel *ἅμα* z. b. prooim. 1 A: *ἡ τῆς ἀληθείας βάσις ἅμα καὶ διδασκαλία καὶ σωτήριος πραγματεία*, haer. 66, 16 p. 632 B: *Ἅμα δὲ καὶ περὶ διαβόλου οὕτως διαληπτέον*, eb. 17 p. 633 C: *ἅμα δὲ οὐ συγκοινωνήσει ὅλως τῇ ζωῇ, οὐδὲ ἅμα ζωῆς εὑρεθήσεται οὐδὲ ἀγαθότητος*, haer. 78, 9 p. 1041 A: *ἅμα ἔλεγον καὶ τὰ τέκνα αὐτῆς συνεῖναι* nicht zu gedenken.

Als belege selbständiger schlüsse aus gegebenen kindheitsgeschichtlichen praemissen nennen wir: 1. haer. 20, 1 p. 47 D: *περιτμηθέντα ἐν τῷ σπηλαίῳ*. Sehen wir nämlich Epiphanios allein im besitze des protevangelischen und kanonischen kindheitsberichtes, so ist die beschneidung in der höle nur ein schluss aus dem berichte von der geburt in der höle, da das Protev. von der beschneidung überhaupt nicht redet, Lc. 2, 21 aber die höle

1) h. e. 1, 9, 1.

nicht kennt, und wir Epiphanios schwerlich die kenntnis von ev. inf. salv. arab. c. 5: ‚itaque circumciderunt illum in spelunca' zuschreiben dürfen. Es steht anakeph. p. 135 C deshalb bloss *περιτμηθέντα*, während *περιετμήθη* haer. 28, 5 p. 113 C ein wort der Kerinthianer und haer. 30, 26 p. 151 A ein solches der Ebionaeer ist. Hervorzuheben, wie Resch[1]) tut, dass ‚die passive wendung *περιετμήθη* Epiphanios und Justin mit dem Syr. Sin. gemein haben', war doch wol um so weniger angezeigt, als beide unabhängig von einander zum passiv genötigt waren, Epiphanios ausserdem nur referent ist.

2. Haer. 51, 8 p. 430 B: *ἢ πῶς μετὰ τεσσαράκοντα εὑρίσκεται Λουκᾶς ψευδόμενος, ὥς φασι βλασφημοῦντες κατὰ τῆς ἑαυτῶν κεφαλῆς, ὅτι φησὶν ‚ἐν τῇ τεσσαρακοστῇ ἡμέρᾳ ἀνήνεγκαν αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλήμ, κἀκεῖθεν εἰς Ναζαρέτ'*. Hierzu behauptet Resch[2]): ‚Wie öfters so vertritt Epiphanius auch zu Lc. 2, 22 eine aussercanonische lesart, welche durch anderweite parallelen verificiert werden kann. Hier ist es das ev. inf. arabicum, welches mit der angabe: quadragesimo die den text des Epiphanius: *ἐν τῇ τεσσαρακοστῇ ἡμέρᾳ* secundiert'. Aber wie kann da von einem ausserkanonischen texte die rede sein, wo Epiphanios seinem ausdrücklichen worte nach Lc. citieren will. Die sache löst sich doch einfach so: Epiphanios bespricht in diesem capitel den sehr bemerkenswerten einwand der gegner, Porphyrios, Kelsos und Philosabbatios, wie es möglich sei, dass das derselbe tag der geburt in Bethlehem sein könne und doch die beschneidung am 8. tage darnach und 40 tage darnach den aufgang nach Jerusalem und das von Simeon und Anna vollbrachte vertrage, wenn in der nacht, da Jesus geboren ward, der engel die flucht nach Aegypten befahl. Da begegnet es ihm denn unwillkürlich, dass er die von den gegnern offenbar nach Lev. 12, 4 ausgerechneten 40 tage in den lucanischen text trägt samt *κἀκεῖθεν εἰς Ναζαρέτ*. Dass er dabei, wie vorhin, wieder mit dem ev. inf. salv. arab.[3]) zusammentrifft, ist so zufällig wie dort, wenn man nicht lieber will, dass umgekehrt dieses von ihm gelernt habe.

3. Anakeph. p. 135 A: *λοιπὸν δὲ ἀπὸ τῆς αὐτοῦ ἐπιδημίας μετὰ τὸ εὐαγγελισθῆναι Μαριὰμ ἐν Ναζαρέτ, καὶ συνειλῆφθαι τὸν λόγον τὸν ὄντα ἀπ' οὐρανοῦ ἐκ κόλπων πατρῴων.*

---

1) ao. 128. 2) ao. 130. 3) c. 5.

Dies anfangsbruchstück aus einer seitenlangen kette weiterer epitheta des Logos wird von Resch [1]) als parallele zu Lc. 1, 31 mit dem *συλλήψῃ ἐκ λόγου αὐτοῦ* Protev. 11, 2 und dem wiegenworte des Jesuskindes: ‚ego sum Jesus, filius dei, *ὁ λόγος*' etc. des evang. inf. salv. arab. c. 1 unter der annahme gestellt, dass es gleich Joh. 1, 14 und dem genannten wiegenworte aus dem in diesem falle das wort des urkindheitsevangeliums wiedergebenden Protev. genommen sei. Nun hat ja, wie wir schon sahen und noch deutlicher sehen werden, Epiphanios sicher das Protev. gekannt, aber unsere stelle ist um so gewisser ein schluss aus Joh. 1, 14, als Epiphanios dies wort vor allem liebt, wie z. b. ankyr. 66 p. 69 B und haer. 54, 3 p. 465 D bezeugt, und er an ersterem orte (C) fortfährt: *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν Μαρίᾳ σὰρξ ἐγένετο*, nachdem er bereits c. 43 p. 49 A gesagt hatte: *ἀρχὴ γὰρ ὁδῶν τῆς δικαιοσύνης τοῦ εὐαγγελίου τὸ ‚σὰρξ ἡμῖν ὁ λόγος ἐν Μαρίᾳ ἐγένετο'*. Behauptet er doch folgerichtig im anschluss an den johanneischen prolog haer. 44, 4 p. 384 B: *καὶ αὐτὸς πάλιν τὸ σῶμα ἀπὸ Μαρίας τῆς παρθένου εἰς ἑαυτὸν ἀνεπλάσατο*, was sich haer. 78, 19 p. 1051 D in: *ἵνα δείξῃ τὸν μὲν κύριον ἀπὸ Μαρίας ἀναπλάσαντα ἑαυτῷ σῶμα* und haer. 79, 7 p. 1064 B in: *οὗτος ὡς πλάστης καὶ ἐξουσιαστὴς τοῦ πράγματος ἑαυτὸν ἀπὸ παρθένου ὥσπερ ἀπὸ τῆς γῆς ἀνεπλάσατο, θεὸς ἀπ' οὐρανῶν ἐλθών, σάρκα ἐνδυσάμενος ὁ λόγος ἐξ ἁγίας παρθένου* wiederholt. Dass Epiphanios ebensogut von der kanonischen empfängnis weiss, dafür von allen anderen nur das eine wort haer. 51, 6 p. 427 C: *καὶ ἐκ πνεύματος ἁγίου συλληφθέντα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κτλ.*

Zur bestätigung unserer behauptung von der bekanntschaft des Epiphanios mit dem Protev. lassen wir nunmehr dessen dies direct bezeugenden stellen folgen, so bekannt sie auch zum teil aus den einleitungen zum letzteren sind.

1. Haer. 79, 5 p. 1062 CD: *Εἰ γὰρ ἀγγέλους προσκυνεῖσθαι οὐ θέλει, πόσῳ μᾶλλον τὴν ἀπὸ Ἄννης γεγεννημένην, τὴν ἐκ τοῦ Ἰωακεὶμ τῇ Ἄννῃ δεδωρημένην, τὴν δι' εὐχῆς καὶ πάσης ἐπιμελείας κατὰ ἐπαγγελίαν πατρὶ καὶ μητρὶ δοθεῖσαν, οὐ μὴν ἑτέρως γεγεννημένην παρὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων φύσιν, ἀλλὰ καθὼς πάντες ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς καὶ μήτρας γυναικός; εἰ*

1) ao. 80.

γὰρ καὶ ἡ τῆς Μαρίας ἱστορία καὶ παραδόσεις ἔχουσιν, ὅτι ἐρρέθη τῷ πατρὶ αὐτῆς Ἰωακεὶμ ἐν τῇ ἐρήμῳ, ὅτι ἡ γυνή σου συνειληφυῖα, οὐχ ὅτι ἄνευ συζυγίας τοῦτο ἐγένετο, οὐδὲ ὅτι ἄνευ σπέρματος ἀνδρός, ἀλλὰ τὸ μέλλον ἔσεσθαι προεθέσπιζεν ὁ ἄγγελος ἀποσταλείς, ἵνα μή τις γένηται δισταγμός, διὰ τὸ ἐν ἀληθείᾳ γεγεννημένον καὶ τὸ ἐκ θεοῦ ἤδη τεταγμένον καὶ τῷ δικαίῳ ἐπιγεγεννημένον.

2. Haer. 79, 7 p. 1064 AB: *Οὕτω καὶ ἐπὶ τῇ Μαρίᾳ ὁ ἄγγελος προέλεγεν, ὅπερ ἔμελλεν εἰσερχόμενος ὁ πατὴρ ταύτης εἰς τὸν οἶκον τὸν ἴδιον παρὰ θεοῦ κομίζεσθαι, τὸ δι᾽ εὐχῆς αἰτηθὲν διὰ τῆς τοῦ πατρὸς καὶ μητρὸς αἰτήσεως, ὅτι ‚ἰδοὺ ἡ γυνή σου συνειληφυῖα ἐν γαστρί' · ἵνα βεβαίως περαιώσῃ τὴν διάνοιαν τοῦ πιστοῦ ἐν τῇ ἐπαγγελίᾳ.*

3. Haer. 78, 17 p. 1049 D: *γυναῖκα μὲν ᾔδει αὐτὴν τῇ πλάσει καὶ θήλειαν τῇ φύσει, καὶ ἐκ μητρὸς Ἄννης καὶ ἐκ πατρὸς Ἰωακείμ, συγγένισσαν δὲ τῆς Ἐλισάβετ, ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς τοῦ Δαβίδ.*

4. Ankyr. 60 p. 62 CD: *Ἰωσὴφ γέρων ὢν χῆρος, μετὰ τὸ λαβεῖν πρώτην γυναῖκα καὶ ποιῆσαι ἐξ αὐτῆς παῖδας ἄρρενας μὲν τέσσαρας, Ἰακὼβ τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου καλούμενον, διὰ τὸ συναντραφῆναι αὐτῷ, καὶ Σίμωνα καὶ Ἰούδαν καὶ Ἰωάννην, δύο δὲ θυγατέρας, Ἄνναν καὶ Σαλώμην, οὗτος ὁ Ἰωσὴφ γέρων ὢν καὶ χῆρος κατὰ ἀνάγκην τῶν κλήρων βαλλομένων ἐπὶ χήρους καὶ ἀγάμους καθ᾽ ἑκάστην φυλὴν εἰς τὰς ἀπὸ ναοῦ παρθένους, διὰ τὸ ἀφιερωθῆναι ἐν τῷ ναῷ τοὺς πρωτοτόκους παῖδας, ἄρρενάς τε καὶ θηλείας, ἔλαβε κατὰ κλῆρον τὴν ἁγίαν παρθένον Μαρίαν.*

5. Haer. 78, 7 p. 1038 Df.: *πρῶτον γὰρ ὅτι ἡ παρθένος παρεδέδοτο τῷ Ἰωσήφ, κλήρων εἰς τοῦτο ἀναγκασάντων αὐτὴν ἥκειν, οὐ παρεδόθη αὐτῷ εἰς συνάφειαν, εἰ δεῖ τὰ ἀλεθῆ λέγειν, ἐπειδὴ χῆρος ἦν. ἀλλὰ διὰ τὸν νόμον μὲν ἀνὴρ κέκληται τῆς αὐτῆς, κατὰ δὲ τὴν ἀκολουθίαν ἐκ τῆς τῶν Ἰουδαίων παραδόσεως δείκνυται ὡς οὐχ ἕνεκεν τοῦ ζευχθῆναι αὐτῷ παρεδίδοτο αὐτῷ ἡ παρθένος, ἀλλ᾽ ὅπως* διαφυλαχθείη *εἰς μαρτύριον τῶν ἐσομένων ὅτι οὐ νόθος ἡ τῆς ἐνσάρκου παρουσίας οἰκονομία ἐπεδήμησεν, ἀλλὰ μεμαρτυρημένη ἐν ἀληθείᾳ, ἐκτὸς μὲν σπέρματος ἀνδρὸς ἐν πνεύματι ἁγίῳ οἰκονομηθεῖσα ἐν ἀληθείᾳ.*

6. Haer. 78, 8 p. 1040 BC: *καὶ πρῶτον μὲν οὖν ἐλέγχει*

αὐτοὺς πανταχόθεν ἡ ἀκολουθία, ὅτι πρῶτον μὲν γέρων ὑπὲρ ὀγδοήκοντα ἔτη γεγονὼς οὐκ ἔλαβε παρθένον εἰς χρῆσιν, ἀλλὰ μᾶλλον ᾠκονομήθη αὐτῷ εἰς τὶ φυλάττειν.

7. Haer. 78, 14 p. 1046 D: *εἰ γὰρ οἱ παῖδες τοῦ Ἰωσὴφ ᾔδεισαν παρθενίας τάξιν καὶ Ναζωραίων τὸ ἔργον, πόσῳ γε μᾶλλον ὁ πρεσβύτης καὶ τίμιος ἀνὴρ ᾔδει φυλάττειν παρθένον ἁγνὴν καὶ τιμᾶν τὸ σκεῦος, ἔνθα που ἐνεδήμησεν ἡ τῶν ἀνθρώπων σωτηρία;*

Nicht nur, dass in n. 1 ausdrücklich *ἡ τῆς Μαρίας ἱστορία* genannt wird, so weist auch das dort und in n. 2 angeführte deutlich auf Protev. 4, 2 u. 4 mit der lesart B's: *εἴληφε* daselbst für *λήψεται*, wie das in n. 3 nebenbei auf Protev. 12, 2; n. 4—7 bekunden ebenso die kenntnis von Protev. 9, 1. 2. Schon hieraus ergibt sich, im vorbeigang gesagt, dass das Protev. nicht, wie Berendts in seinen später zu besprechenden ‚studien über Zachariasapokryphen und Zachariaslegenden' [1]), wenn auch nur bedingungsweise, annimmt, mit der ebionitischen schrift des Jakobos haer. 30, 23 p. 147 D identisch sein kann, die dort mit den anderen apostelnamen tragenden machwerken gegeisselt wird. Dass Epiphanios daneben noch *παραδόσεις* über Maria erwähnt, kann uns nicht beirren, da diese bei ihrer übereinstimmung mit dem Protev., wie im vorliegenden falle, in diesem ihre quelle haben, und im ganzen übrigen Epiphanios sich nicht etwas findet, was ihr widerspräche oder über sie hinausgeht, mit ausnahme dessen, was von Joseph berichtet wird. Aber auch hier liegt offenbar eine weitere dichtung auf der grundlage des Protev.'s vor. Denn dass dieser in n. 6, wie auch haer. 51, 10 p. 432 D, achtzigjährig genannt wird, ist die einfache folgerung aus dem *πρεσβύτης* Protev. 9, 2, wie die n. 4 und haer. 78, 7 u. 9 besprochene erste ehe mit ihren 6 kindern eben daher stammt, wenn Epiphanios gleich für letztere Marcus und Johannes in der ersten stelle namhaft macht. Dabei begegnet ihm freilich der irrtum, dass er diese kinder erster ehe verschieden benennt. In n. 4 sind es Jakob, Simon, Judas, Johannes, Anna und Salome, haer. 78, 9 dagegen Jakob, Jose, Simeon, Judas, Salome und Maria, die söhne ebenso haer. 28, 7, vermutlich nach Mt. 13, 55, wie Thilo [2]) richtig annimmt, oder nach Mrc. 6, 3, während der von Epiphanios

1) Leipz. 1895. 103. anm. 2. 2) cod. apocr. 1, 363.

mitaufgerufene Johannes 2, 12. 7, 3. 5. 10 nur von brüdern im allgemeinen spricht, wie Mt. 12, 45, Mrc. 3, 31 u. Lc. 8, 19. Auch dass Joseph nach der rückkunft aus Aegypten 84 jahre alt gewesen sei und noch 8 Jahre darnach gelebt habe, wie haer. 78, 10 berichtet, entstammt keiner besonderen quelle, sondern der berechnung, dass das Jesuskind vierjährig aus Aegypten zurückgekehrt sei und Joseph nach dem aufenthalte des 12jährigen im tempel nicht mehr erwähnt werde. Was allein auffallen könnte, ist die bereits berührte, nun erst näher zu besehende losungsart in n. 4 und teilweise in n. 5. Darnach sollen die witwer und unverheirateten in jedem falle gehalten gewesen sein durch's los die tempeljungfrauen zu erhalten, darum dass die erstgeborenen kinder beiderlei geschlechtes in den tempel geweiht wurden. Unseres wissens hat weder einer vor Epiphanios noch nach ihm ähnliches behauptet. Schon der letzte satz ist missverständnis von Exod. 13, 2 und Num. 8, 17, da erstere stelle beweist, dass nur die männliche erstgeburt Jahve heilig war. Auch hat Pseudomt. 8, 2 die *χηρεύοντας τοῦ λαοῦ* aus Protev. 8, 3 in ‚quicunque sine uxore est' verwandelt. Es ist deshalb anzunehmen, dass Epiphanios auch hier seine von uns beobachtete weise befolgt, gedächtnismässig auf eigene faust das von ihm einmal gelesene wiederzugeben, wenn man nicht das andere setzen will, dass ihm eine verloren gegangene bearbeitung des Protev.'s vorgelegen habe; wovon später. Für ersteres dürfte sprechen, was bis jetzt noch nicht beobachtet scheint, dass Epiphanios unbewusst, wie Justin mit dem *δωδεκακώδων* des Protev.'s tat, das *πέταλον* Protev. 5, 1 *περὶ ἀδάμαντος λίθου* p. 23 ed. Dind. 4, 1, 232 als enthüller der unschuld oder schuld auf seine weise verwertet hat.

Haben wir es bis jetzt ablehnen müssen berührungen zwischen Epiphanios und Justin gleich Resch zu finden, so ist es nun an der zeit diese wenigstens an einer stelle zu entdecken, wo Resch sie nicht gesucht hat.

Wir nennen zuerst *περὶ πίστεως* c. 8 p. 1085 CD: *Ἐν δὲ τῇ τοῦ Χριστοῦ παρουσίᾳ τῶν αὐτῶν τέκνων τοῦ Ἀβραὰμ τῶν ἀπὸ Χεττούρας ἐκβληθέντων ἀπὸ τοῦ Ἀβραάμ, καὶ ἀπελθόντων καὶ κατοικησάντων εἰς τὰ μέρη τὰ Ἀραβικὰ τῆς Μαγωδίας χώρας, τῶν ἐλθόντων μάγων ἀπὸ τῆς διαδοχῆς τῶν σπερμάτων ἐκείνων, προσενηνεγμένα δόματά τε καὶ δῶρα εἰς συμμετοχὴν τῆς αὐτῆς ἐλπίδος τῷ Χριστῷ ἐν Βηθλεὲμ τὰ αὐτὰ δῶρα, ὅτε τὸν*

ἀστέρα θεασάμενοι ἦλθον· ὧν δώρων τὴν σαφῆ παράστασιν ὁ προφήτης παρίστησι λέγων ὅτι ‚πρὶν ἢ γνῶναι τὸ παιδίον καλεῖν πατέρα ἢ μητέρα, λήψεται δύναμιν Δαμασκοῦ, καὶ τὰ σκῦλα Σαμαρείας ἔναντι βασιλέως Ἀσσυρίων'. ταῦτα γὰρ ἀπὸ Δαμασκοῦ ἐν χρόνοις Ἀβραάμ, ὡς προεῖπον, ὑπὸ τῶν βασιλέων τῶν ἐλθόντων εἴληπται καὶ ἀπὸ Σαμαρείας. πότε οὖν ἔλαβεν αὐτά, πρὶν ἢ γνῶναι καλεῖν πατέρα ἢ μητέρα, ἀλλ' ὅτε ἦλθον οἱ μάγοι καὶ ἤνοιξαν τὰς πήρας ἑαυτῶν, ἢ τοὺς θησαυρούς, ὡς ἔχει ἔνια τῶν ἀντιγράφων, καὶ προσήνεγκαν σμύρναν καὶ λίβανον καὶ χρυσόν; Diese stelle führt Resch [1]) mit der überzeugung an, dass sie seine annahme von der arabischen abkunft der Magier unterstütze, da auch Justin in bezug auf die zurechnung von Damascus zu Arabien ‚demselben geographischen sprachgebrauch huldige'. Er hat aber übersehen, dass Epiphanios der unmittelbare oder doch mittelbare benutzer der deutung Justin's von Jes. 8, 4 ist. Der unmittelbare kann er nämlich sein, da er haer. 46, 1 von *Ἰουστίνῳ τῷ φιλοσόφῳ, ἀνδρὶ ἁγίῳ καὶ φίλῳ θεοῦ, τῷ ἀπὸ Σαμαρειτῶν εἰς Χριστὸν πεπιστευκότι* spricht. Jedenfalls aber ist Justin der erste deuter jenes Jesaiaswortes, und auf seinen schultern muss Epiphanios stehen, da er bereits ankyr. 31 p. 36D das wort ohne weitere deutung auf Jesus anwenden kann, wie es der im gleichen capitel von ihm citierte Irenaeus in der oben angeführten stelle tut, noch mehr aber, da er das wort irrig anwendet. Denn sein nicht eben geborenes, sondern nach haer. 51, 9 (*ἀλλ' ὁ μὲν Λουκᾶς τὰ πρὸ δύο ἐτῶν διηγεῖται*) zweijähriges Jesuskind kann längst vater und mutter sagen, ehe die Magier kommen. Er hat also ohne frage unüberlegt überliefertes nachgeahmt, so wesentlich sich auch seine ausdeutung hier von der Justin's unterscheidet, da sie wie diejenige Tertullian's eine beabsichtigte verbesserung dieser scheint. Bei ihm müssen die *δύναμις Δαμασκοῦ* und die *σκῦλα Σαμαρείας* die Kedorlaomer und seinen genossen Gen. 14 von Abraham abgejagte beute, gold, silber und gewandung *καὶ ἅτινα ἐν μυστηρίῳ Ἀβραὰμ ἀπέκλεισεν ἐν τοῖς πήραις, λίβανον καὶ σμύρναν καὶ χρυσόν* (c. 7) und seinen söhnen von der Ketura überliefert sein. Diese wohnten *εἰς τὰ μέρη τὰ Ἀραβικὰ τῆς Μαγωδίας χώρας*, und unsere Magier sind *ἀπὸ διαδοχῆς τῶν σπερμάτων ἐκείνων*, sodass

---

1) ao. 138f.

Baronius[1]) richtig vermuten wird, wenn er sagt: ‚Cum autem Epiphanius dicat, dictos Caeturae filios, Magorum progenitores, habitasse in partibus arabicis Magodiae regione: haud inepte quis dixerit Magos non a magica facultate, sed ab eadem Magodiae regione esse denominatos'. *Μαγωδία* kennt zwar die alte geographie nicht, aber es wäre nicht unmöglich, dass Epiphanios es aus *Μαγούδα* geformt hätte, das nach Ptolem. 5, 8, 6 am Euphrat im gebiet der Arabes scenitae lag. Die deutelustigen väter sind ja um namen nie verlegen gewesen. Es bedarf also keines weiteren beweises, dass Epiphanios fern von jeder tradition in rüstigem wettbewerbe mit Justin frei auf der bahn der eigenen phantasie wandelt.

Aber es liegt noch eine andere stelle vor, in der unseres erachtens unser schriftsteller nach Justin'schem muster gearbeitet hat, wenn es auch durch vermittlung von Irenaeus adv. haer. 3, 22, 4 oder von Tertullian de carne Christi 17 geschah. Haer. 78, 18 stellt er umständiich Eva und Maria einander gegenüber, um dann p. 1050 D zu sagen: *Καὶ ἐπειδὴ ἐκεῖ μὲν ἔτι οὖσα παρθένος ἡ Εὔα ἐν παρεκβάσει παρακοῆς γέγονε, πάλιν διὰ τῆς παρθένου γέγονεν ἡ ὑπακοὴ τῆς χάριτος.* Das scheint doch deutlich an die *παρθένος γὰρ οὖσα Εὔα* dial. 100 zu erinnern, die dort, wie hier, im gegensatze zur jungfrau Maria *παρακοὴν καὶ θάνατον ἔτεκε.*

Als pendant zu Just. dial. 84 p. 310 B: *διὰ παρθενικῆς μήτρας* schliesslich stellen wir anakeph. 153 B: *ἐν μήτρᾳ παρθένου γεγονὼς ἐν ἀληθείᾳ, ἐνδημία Χριστοῦ* p. 47 C: *ἐν μήτρᾳ παρθενικῇ συλληφθῆναι* und haer. 51, 19 p. 442 B: *ἐν τῇ μήτρᾳ τῆς ἁγίας παρθένου.*

Alles in allem also: Epiphanios ist uns ein vollgiltiger zeuge' dass auch am ende des 4. jahrhunderts vom kindheitsgeschichtlichem stoffe ausserhalb des Protev.'s und der kanonischen berichte nichts bekannt war, was nicht in diesen beiden irgendwie seine quelle gehabt hätte.

Zum schlusse aber halten wir es, angeregt durch die bei Epiphanios bemerkten emendationen zu Mt. 2, 11: *πήρας* und zu Lc. 2, 7: *καὶ ἐν σπηλαίῳ*, nicht für unwichtig die so viel älteren des kanonischen textes nach dem Protev. anzureihen: zu Mt. 2, 9

---

1) annales eccl. Vinet. 1765. 1, 44.

ἔστη aus Protev. 21, 3 statt ἐστάθη, zu 2, 11 εἶδον ebenda statt εὗρον, zu Lc. 1, 28 εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν aus Protev. 11, 1, zu 1, 35 ἐκ σοῖ aus Protev. 11, 2, zu 1, 42 φωνῇ μεγάλῃ möglicherweise aus Protev. 22, 2 statt κραυγῇ μεγάλῃ und zu 2, 5 ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ aus Protev 19, 1 statt γυναικί. Diese varianten, vermehrt durch die beiden des Epiphanios, geben mindestens zeugnis von dem ansehen des Protev.'s in der alten kirche, wenn sie nicht gar dessen vorhandensein vor den kanonischen berichten bestimmen möchten, da uns der ältere zeuge der angesehenere zu sein pflegt, zumal hier, wo es sich nicht um vorzugsweise dogmatische dinge handelt.

Anhangsweise darf noch darauf hingewiesen werden, dass im gegensatze zu dem von Resch unter der überschrift: ‚Der einfluss des kindheitsevangeliums auf das älteste bekenntnis der kirche' gebotenen [1]) auch das sog. römische symbol sich als ausfluss nicht der kanonischen berichte, sondern des Protev.'s erweist. Denn der letzte teil seines satzes: τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, der in der ‚regula fidei' bei Tertullian [2]) ‚natum ex vigine Maria' lautet, kann die mittel- oder unmittelbare herkunft aus diesem, das allein die jungfrauengeburt vertritt, nicht verleugnen. Bestätigt sich aber dazu die annahme Resch's, dass die ‚elemente' eines altorientalischen symbols bei Ignatius, Aristeides und Justin in den von ihm angeführten [3]), von uns oben schon bedachten stellen derselben zur erscheinung kommen, so haben wir dort bereits nachgewiesen, dass auch diese sich einzig auf das Protev. zurückführen lassen, da sie ebenso die jungfrauengeburt und damit die haeresie auch der altorientalischen kirche bekennen, die selbst in unserer kirche noch heute so unerkannt und unbestritten ist, dass Resch mit gutem glauben behaupten kann: ‚Man muss also entweder das kindheitsevangelium mit der παρθενογένεια annehmen oder es um der παρθενογένεια willen der hauptsache nach verwerfen' [4]). Gleicher widerspruch ist endlich dagegen zu erheben, dass diese spuren eines sog. altorientalischen symbols auf eine ‚in hebräischer (oder aramäischer) sprache abgefasste trinitarische homologie' [5]) deuten sollen. Denn die jungfrauengeburt ist trotz ihres semitischen gewandes, wie sich später

1) ao. 291 ff. 2) de virg. vel. 1.
3) ao. 293. 295. 301—4. 4) ao. 327. 5) ao. 318.

zeigen soll, nicht auf semitischem boden gewachsen, ja in diesem gewande, wie wir bei Mt. u. Lc. sahen, nicht einmal der alten kirche bekannt geworden. Was aber die übrigen bestandteile des symbols betrifft, auf die wir, obgleich sie unserer aufgabe fern liegen, zur abwehr von schlüssen auf seinen kindheitsgeschichtlichen teil notgedrungen hier eingehen müssen, so halten die von Resch aus den bezüglichen ausdrücken bei den genannten vätern gezogenen sprachlichen schlüsse einer ernsten prüfung ebenso wenig stand. So ist des Ignatius ad Trall. 9: (*ἀληθῶς*) *ἐδιώχθη* (*ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου*) durchaus nicht = *ἔπαθεν* und hat ebenso wenig mit עָנָה [1]) zu tun. Schon die altlateinische übersetzung: ‚vere persecutionem passus est sub Pontio Pilato' beruht auf der unkenntnis der bedeutung wortes *διώκεσθαι*, da es hier nach seinem forensischen gebrauch ‚angeklagt', ‚processiert werden' heissen muss, also eine selbständige ignatianische variation dieses stückes des bekenntnisses darstellt. Ebenso wenig kann *καθηλοῦν* als synonymon von *σταυροῦν* [2]) gelten; es wird das nur durch den zusatz *ἐν τῷ σταυρῷ*, das allein deshalb an der betreffenden stelle bei Ignatius ad Smyrn. 1, 2 fehlt, weil es bei *καθηλωμένους* 1, 1 vorausgenommen war, und bei Aristeides das armenische fragment mit ‚clavis in cruce affixus est' wiedergegeben ist; das beigebrachte aram. סְמַר bedeutet aber nur ‚clavis affigere'. Des Justin *ἀφηλωθεὶς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ* dial. 108 p. 335 D ‚erinnert' [3]) doch nur soviel an des Ignatius und Aristeides wort, als es zufällig das simplex des verbums mit diesen gemein hat, während es an sich völlig selbständig und sachgemäss die abnahme vom kreuze beschreiben hilft. Das weiter einmal bei demselben dial. 32 p. 249 E vorkommende *ἀνελήφθη* aber, das die LXX 2 Kön. 2, 11 bei der himmelfahrt Elias' gebrauchen, dem symbolon ohne weiteres als übersetzung von הִצַּל [4]) anzueignen, ist um so weniger angezeigt, als sein *ἀναβάντα* von Justin in 16 anderen fällen teils mit demselben worte teils mit einer form von *ἀνέρχεσθαι*, d. h. 3 mal mit ersterem und 13 mal mit letzterem wiedergegeben wird. Vielmehr ist mit ziemlicher gewissheit anzunehmen, dass bei einem solchen freien gebrauche des wortes die variation *ἀνελήφθη* dem LXX kundigen apologeten unmittelbar von diesen zufloss. Die

1) ao. 316. 2) ao. 317. 3) ao. 310.
4) ao. 317.

zusätze zum πνεῦμα endlich, προφητικόν, τῆς προφητείας, τῆς ἐπαγγελίας, παράκλητον, als ‚zeugnisse für den semitischen grundcharakter des altorientalischen trinitarischen symbols' [1]) ansehen zu sollen verbietet sich doch schon dadurch, dass dieselben bereits im N. T. als solche erscheinen, wie Resch selber zugibt, ihren benutzern also gar nicht als übersetzungen des רוּחַ הַנְּבוּאָה in's bewusstsein treten mussten, wenn sie überhaupt als solche gedacht sind.

b. die apokryphische.

Es sollte keines nachweises mehr bedürfen, dass die apokryphischen kindheitsevangelien, mit ausnahme des eigentlichen Thomasevangeliums, lediglich harmonien des Protev.'s und der kanonischen kindheitsgeschichte abseits jeder anderen quelle sind. Denn das ist im wesentlichen das seitherige allgemeine urteil. Aber nicht allein, dass dieser nachweis im einzelnen noch aussteht, so fordert auch, nicht zwar Resch's im grunde belanglose verwendung apokryphischer parallelen zur kindheitsgeschichte, wol aber sein bestreben etwelche derselben für sein urkindheitsevangelium zu verwerten zu einer eingehenden durchprüfung auf.

Wir beginnen mit der mutmasslich ältesten dieser schriften, mit der historia Josephi fabri lignarii. Harnack [2]) meint, dass sie ihres chiliasmus (c. 26) wegen ‚höchstens der zeit unmittelbar vor Eusebius angehöre', während Tischendorf [3]) sie dem 4. jahrh. zuweisen möchte. Von einem monophysiten verfasst, dient sie zunächst zur verherrlichung des todestages Joseph's, 20. Juli. Arabisch abgefasst, liegt sie uns in in der lateinischen übersetzung Wallin's (1722) vor. Doch auch der arabische text scheint übersetzung eines koptischen zu sein [4]). Ihre bedeutung wird genugsam dadurch charakterisiert, dass der historiograph kein geringerer als Christus sein soll. Für uns kommen von ihren

1) ao. 318.
2) gesch. d. altchristl. litterat. 1, 20.
3) ev. apocr. XXXIV.
4) Tischendorf, ao. XXXII.

32 capiteln nur c. 2—9 als mit der kindheitsgeschichte Jesus' zusammenhangend in betracht.

C. 2 wird Joseph ‚gente oriundus Bethlehemitica, de urbe Juda et civitate Davidis' genannt. ‚Scientia et doctrina probe instructus, sacerdos factus est in templo domini. Calluit praeterea artem fabrilem lignariam'. Als vierzigjähriger, wie erst c. 14 erzählt, heiratet er und lebt mit seiner frau 49 jahre (ebenda). Von ihr hat er 4 söhne: Judas, Justus, Jacobus und Simon und 2 töchter Assia und Lydia. Nach ihrem tode begibt sich Joseph mit seinen söhnen ‚ad professionem suam, artem exercendo fabri lignarii'.

C. 3. Joseph war witwer geworden, als ‚Maria mater mea benedicta sancta (et) pura duodecim annos' erreicht hatte. Ihre eltern hatten die dreijährige in den tempel gebracht, dort war sie 9 Jahre geblieben. Da kommen die priester überein ihr einen ‚virum justum (et) pium' zu suchen, ‚cui committatur Maria usque ad tempus nuptiarum: ne manenti in templo accidat, quod accidere solet mulieribus, eoque nomine peccemus, et succenseat nobis deus'.

C. 4. Boten werden entsant ‚duodecim senes de tribu Juda' zusammenzurufen. Ihre namen werden aufgeschrieben. Das los fällt auf Joseph. Die priester befehlen Maria: ‚Ito cum Josepho et esto apud illum usque ad tempus nuptiarum'. Joseph führt sie in sein haus. Dort findet Maria ‚Jacobum minorem' vom tode der mutter ‚fractum animo atque moestum' und erzieht ihn, woher sie ‚mater Jacobi' heisst. Joseph lässt sie im hause zurück und geht seinem handwerke nach. Maria verbleibt hier, bis sie ‚praecise' 14 jahre alt ist.

C. 5. ‚Dilexi (autem illam peculiari quodam) voluntatis motu, cum beneplacito patris mei et consilio spiritus sancti. Et incarnatus fui de illa mysterio creaturarum rationis captum superante'. Drei monate darnach kehrt Joseph zurück und über ihre schwangerschaft ‚mente conturbatus cogitavit eam clanculum dimittere' und kann nicht essen noch trinken an jenem tage.

C. 6. ‚Sub medium autem diem apparuit ipsi angelorum princeps sanctus Gabriel in somnio' und sagt ihm: ‚Josephe fili David, ne timeas accipere Mariam s p o n s a m tuam: quippe concepit de spiritu sancto et pariet filium, cuius nomen appellabitur

Jesus. Hic ille (est) qui gubernabit omnes gentes sceptro ferreo'. Der engel scheidet, Joseph erhebt sich von seinem schlafe, tut, wie der engel befohlen, ‚et permansit Maria apud illum'.

C. 7. ‚Interiecto deinde tempore' ergeht das ‚mandatum ab Augusto Caesare (et) rege, ut describeretur universus orbis habitabilis, unusquisque in civitate sua'. Der gerechte greis Joseph macht sich mit der jungfrau auf, ‚et venerunt Bethleem, quia instabat partus eius'. ‚Inscripsit autem (Josephus) nomen suum catalogo: nam Josephus filius David, cuius sponsa (erat) Maria, fuit de tribu Juda. Et quidem Maria mater mea peperit me Bethleemi, in spelunca proxima repulcro Rachel uxoris Jacobi patriarchae, quae (fuit) mater Josephi et Beniamin'.

C. 8. ‚Sed satanas ivit retulitque (hoc) Herodi Magno, patri Archelai. Idemque hic Herodes (erat) qui capite truncari iussit Johannem amicum et cognatum meum. Proinde me diligenter perquisivit, existimans regnum meum fore de hoc mundo'. Joseph, durch einen traum gemahnt, erhub sich, nahm Maria, ‚et ego in ipsius sinu (recubui); comitem etiam itineris ipsis se praebuit Salome'. Er zog nach Aegypten und blieb dort ein ganzes jahr, ‚donec transiit invidia Herodis'.

C. 9. Herodes starb eines schlimmen todes zur strafe für das vergossene blut der unschuldigen kinder. Nach dem tode des tyrannen kehrten Joseph und meine mutter zurück ‚in terram Israelis et habitarunt in urbe Galilaeae, quae appellatur Nazareth', und Joseph setzte dort sein zimmermannshandwerk zu seinem lebensunterhalte fort.

Das übrige von c. 10—32 handelt in wortreicher umständlichkeit von dem ende des 111 jahre alten Joseph und bietet, bar jeder tradition, lediglich das erzeugnis der von den einflüssen einer grass abergläubigen zeit erhitzten phantasie seines verfassers.

Aus dem uns angehenden teile seiner machenschaft aber ergibt sich mit evidenz, dass er zunächst wol vertraut mit dem Protev. war. Schon Joseph's erste ehe mit ihren kindern c. 2 ist ein ausfluss von Protev. 9, 2, während die gelehrte bildung und das priestertum desselben auf rechnung des damit völlig allein stehenden erfinders zu kommen scheinen, die zahl und namen der kinder aber aus einer willkürlich benutzten tradition

stammen, der wir bereits bei Epiphanios begegneten. Der bericht über Maria c. 3 resumiert in kürze denjenigen Protev. 7, 2—8, 2. C. 4 tut desgleichen mit Protev. 8, 2—9, 3. Die 12jährige als ‚mater Jacobi', an sich schon ein widerspruch mit dessen mutmasslichen höheren alter als letzter sohn einer 49jährigen ehe, ist verwechselung mit der Maria Mt. 27, 56. Mrc. 15, 40. Lc. 24, 10, der zweijährige aufenthalt im hause Joseph's aber ausfluss der lesart *δεκατεσσάρων* des cod F[a] Protev. 12, 3. Der mit ebensoviel decenz als originalität (dilexi) hergestellte bericht von der empfängnis c. 5 würde seine abhängigkeit von Protev. 11 verleugnen, bewiese er sie nicht durch beide. Denn die erstere ist protest gegen die indecenz des letzteren und die zweite gibt dem *εὗρες χάριν* desselben einen romantischen ausdruck. Nicht ersichtlich dagegen ist, warum der verf. die 6 monate Protev. 12, 2 um die hälfte verkürzt, während er doch *λάθρα* Protev. 14, 1 gewissenhaft mit ‚clanculum' wiedergibt und den traum Joseph's auf seine weise umschreibt. ‚Sub medium autem diem' c. 6 könnte seinen anlass an Mt. 1, 20 genommen haben, dagegen ist der ‚angelorum princeps sanctus Gabriel' *Γαβριὴλ ὁ ἀρχάγγελος* Protev. 12, 2 in seiner späteren sprache, dessen worte wieder eine vermengung von worten Mt. 1, 20. 21 mit einem gedanken des Protev.'s, ‚sponsam', und dem eigenmächtigen zusatze von Ps. 2, 9 darbieten. In der parallele hierzu c. 17 wird das engelwort in einer Mt. 1, 19. 20 mehr angenäherten form wiederholt, nur dass hier ‚angeli' sprechen. Der schluss des cap.'s gibt Mt. 1, 24 ziemlich wortgetreu wieder, während das ende ‚permansit Maria apud illum' den sinn von *καὶ ἐφύλασσεν αὐτήν* Protev. 14, 2 darstellt, jedenfalls Mt. 1, 25 decent umgeht. Der anfang von c. 7 hält sich deutlich an Lc. 2, 1—3, dagegen schweigt der fortgang vom aufbruche nach Bethlehem vom lucanischem ausgangsorte Nazareth, genau wie das Protev., und gibt damit zu erkennen, dass er, wie dieses, Jerusalem meint, das durch den ‚sacerdos in templo domini' angedeutet scheint. Unabhängig von jeder vorlage, lässt er Joseph seinen namen in den ‚catalogus' schreiben und im widerspruche gegen das Protev. Joseph ‚filius David' ohne Maria ‚de tribu Juda' sein, um sogleich wieder die ‚spelunca' mit ihm zu teilen, aber mit der näheren bestimmung ‚proxima sepulcro Rachel', was vermutlich eine berührung mit Mt. 2, 18 bedeutet. Mit übergehung der Magiergeschichte, deren kenntnis gleichwol der c. 9 berührte

kindermord bescheinigt, wird c. 8 ‚Herodes Magnus' zum nachsteller des neugeborenen gemacht, nur dass der satan die stelle der Magier vertritt, wie auch demselben Herodes der mord des Johannes zugemutet wird, obgleich er doch schon längst tot war nach seinem eigenen berichte c. 9. Dass aber Jesus den Johannes ‚cognatum meum' nennt, ist wieder anklang an Protev. und Lc., vermittelt durch die vom verf. übergangene συγγενὶς Ἐλισάβετ beider. Dafür schliesst sich der bericht von der flucht nach Aegypten frei an Mt. 2, 13. 14, selbst ‚profectus ergo domo in Aegyptum' scheint anklang an die οἰκία Mt. 2, 11 im widerspruche zur vorausgegangenen ‚spelunca' anzudeuten. Salome als reisebegleiterin wird der tradition angehören, die das ev. inf. salv. arab. c. 3 vertritt, die aber trotzdem ihren ausgangspunkt in Protev. 20, 4 hat. Mit dem einjährigen aufenthalte in Aegypten steht unsere ‚historia' allein. Die nachricht von der rückkehr c. 9 schliesst sich an den bericht Mt. 2, 19 u. 23. Die verbindung des schlimmen todes des Herodes mit dem von ihm verübten kindermorde dürfte mittel- oder unmittelbar aus Eusebios [1]) stammen.

So ist die ‚historia Josephi' ein freies gemisch aus den farben des Protev.'s und der kanonischen berichte und um so widerspruchsvoller in dieser freiheit, als der verf. von seinem werke c. 30 sagt: ‚Quicunque vero diminuerit quicquam de hoc sermone sive illi aliquid addiderit, ille delinquit'. Bedenken wir aber, dass dieses werk als lesestoff für den Josephstag eine gewisse sanction von seiner heimatskirche erlangt haben muss, so wird ersichtlich, welche bedeutung das Protev. neben den kanonischen berichten besass, und wie wenig der unterschied zwischen apokryphischem und kanonischem stoffe in's kirchliche bewusstsein trat, eine tatsache, die sich so viel später noch bemerkbar macht, wenn wir lesen, dass Justinian I u. II kirchen zu ehren der h. Anna in Constantinopel bauten und Leo III. in der basilica S. Pauli in Rom die geschichte von Joakim und Anna malen liess [2]). Für Resch [3]) bot selbstredend ‚dieses apocryphum kaum eine [in wahrheit keine] ausbeute von interessanten aussercanoni-

---

1) h. e. 1, 8, 3.
2) vgl. Thilo, cod. apocr. 1, XCI.
3) ao. 260.

schen texten'. Denn die von ihm benutzten stellen sind mehr oder minder getreue wiedergaben des kanonischen textes.

Nicht des alters, sondern der sprache und orientalischen abkunft wegen lassen wir der ‚historia Josephi' das ‚evangelium infantiae salvatoris arabicum' folgen. Das wissen über es ist ein äusserst bescheidenes und beschränkt sich im grunde auf die aus ihm gezogenen schlüsse [1]). Für uns ist nur wichtig, dass das um seiner phantastischen fabeleien willen junge buch aus älteren quellen, dem Prot- und Thomasevangelium, wie Mt. und Lc., geschöpft hat. Wir dürfen deshalb aus seinen 55 capiteln 1—9, 12, 26, 50 und 53 zur besprechung auswählen, da nur sie sich mit der uns angehenden kindheitsgeschichte befassen.

Das wunderliche buch beginnt mit dem seine übele compilatorische art bezeichnenden berichte, dass in dem buche des hohenpriesters Josephus, den einige aber auch für Caiaphas halten, der in wahrheit jedoch dadurch als der jüdische geschichtschreiber dieses namens bezeichnet ist [2]), stehe: der in der wiege liegende Jesus habe zu seiner mutter Maria gesagt: ‚Ego sum Jesus, filius dei, ὁ λόγος, quem peperisti, quemadmodum adnuntiavit tibi angelus Gabriel; misitque me pater meus ad salutem mundi'.

C. 2 aber wird erst berichtet, dass im jahre 309 der aera Alexander's — dies wie der vorangegangene Josephus-Caiaphas, ein anzeichen syrischer quelle [3]) — Augustus befohlen habe, dass jeder ‚in patria sua' verzeichnet werde. Joseph mit Maria machen sich von Jerusalem auf und kommen nach Bethlehem, ‚ut cum familia sua in urbe patria describeretur'. Als sie an die ‚spelunca' gekommen, sagt Maria zu Joseph, dass die zeit des gebärens bevorstehe, ‚neque se posse in urbem proficisci, sed Hanc, inquit, speluncam intremus'. Das geschieht bei sonnenuntergang. Joseph aber geht fort ihr ein weib zum beistande zu verschaffen und erblickt ‚anum hebraeam Hierosolymae oriundam', die er einlädt die höle zu betreten.

C. 3. Sie treffen nach sonnenuntergang bei der höle ein und betreten sie, die von lichtern erfüllt ist, schöner als der glanz der lampen und kerzen und herrlicher als das sonnenlicht. Das

1) vgl. Thilo ao. XXVI ff. u. Tischendorf ev. apcr. XLVIII ff.
2) vgl. Thilo ao. XXIX anm. 21.
3) vgl. Thilo XLIII f. anm. 35.

kind, in windeln gewickelt, trinkt die brust der ‚herrin' Maria, gelegt in eine krippe. Beide bewundern das licht, und die ‚vetula' fragt die herrin Maria, ob sie die mutter des kindes sei. Als diese es bejaht, spricht sie: ‚auf keine weise bist du ähnlich den töchtern Eva's'. Worauf Maria: ‚Sicuti filio meo nemo inter pueros par est, ita eius genitrix nullam inter mulieres parem habet'. Darauf bittet die alte, dass sie von ihrer langjährigen ‚paralysi' geheilt werde. Sie wird geheissen dem kinde die hand aufzulegen. Geheilt geht sie fort mit der bemerkung ihr lebenlang ‚famula et ministra' des kindes sein zu wollen.

C. 4 kommen dann die hirten, denen, als sie ein feuer angezündet hatten und sehr fröhlich waren, gott lobend und preisend die himmlischen heerscharen erschienen. Als dasselbe die hirten taten, war zu der zeit die höle einem tempel der oberen welt ähnlich, weil himmlischer und irdischer mund (ora) gott preisen und verherrlichen ob der geburt des herrn Christus. Als die ‚anus Hebraea' das sieht, dankt sie gott, ‚quod viderunt oculi mei nativitatem salvatoris mundi'.

C. 5 wird die beschneidung in der höle berichtet, bei der jene alte ‚pelliculam istam' oder, wie andere wollen, ‚nervum umbilicarem' nahm, in eine ‚ampulla unguenti nardini' tat und ihrem sohne, einem ‚seplasiarius', übergab, sie nicht zu verkaufen, auch wenn ihm 300 denare geboten würden. Aber ‚Maria peccatrix' kaufte sie später und salbte den herrn damit. 10 tage darnach bringen sie ihn nach Jerusalem und am 40. tage stellten sie ihn im tempel dar und opferten für ihn, was im gesetze (Exod 13, 2) geboten ist.

C. 6. Damals sah ihn der greise Simeon ‚instar columnae lucis refulgentem', als ihn die herrin Maria frohlockend auf ihren armen trug. Es umgaben ihn aber lobpreisende engel ‚instar circuli', wie ‚satellites' einen könig umstehen. Simeon tritt eilig zur herrin Maria mit ausgebreiteten armen und spricht zum herrn Christus: ‚Nunc, o domine mi, servum tuum in pace dimitte, secundum ea quae dixisti: nam viderunt oculi mei clementiam tuam, quam parasti ad salutem omnium populorum, lucem omnibus gentibus et gloriam genti tuae Israeli'. Auch die ‚prophetissa' Hanna trat hinzu, gott dankend und die herrin Maria selig preisend.

C. 7. ‚Et factum est cum natus esset dominus Jesus Beth-

lehemi Judaeae, tempore Herodis regis, ecce magi venerunt ex oriente Hierosolymam, quemadmodum praedixerat Zeraduscht', mit ihren geschenken, gold, weihrauch und myrrhe. Da gab ihnen die herrin Maria eine jener windeln ‚pro opum modulo', und zur selben stunde erschien ihnen ein engel ‚in forma stellae illius, quae antea dux itineris ipsis fuerat', dessen licht sie in ihr vaterland geleitet. Es folgt dann c. 8 die geschichte dieser unverbrennbaren windel.

C. 9. Herodes aber, als er gesehen ‚magos se destituisse nec ad se revertisse', beruft die sacerdotes et sapientes' und sagt ihnen: ‚docete me ubi nasciturus sit Christus'; auf ihren bescheid: ‚Bethlehemi Judaeae, coepit cogitare de caede domini Jesu Christi'. Da erscheint der engel des herrn Joseph ‚in somnis' mit der mahnung: ‚Surge, sume puerum et matrem eius et abi in Egyptum'. ‚Surrexit igitur sub galli cantum et profectus est'. C. 10 u. 11 erzählen wundergeschichten aus Aegypten.

C. 12 meldet nebenbei die erfüllte weissagung: ‚ex Egypto vocavi filium meum', und dass Herodes alle kinder Bethlehem's ‚et confinium eius' habe töten lassen; die weiteren capitel bis c. 26 erzählen weitere wundergeschichten.

C. 26: ‚exacto vero triennio rediit ex Egypto, et reversus est; cumque Judaeam attigissent, timuit Josephus illam intrare; audiens vero decessisse Herodem et Archelaum filium in locum eius successisse, timuit quidem, sed in Judaeam abiit. Apparuitque illi angelus dei et dixit: o Josephe, abi in urbem Nazareth atque ibi subsiste'. Die folgenden capitel enthalten die kindheitswunder.

C. 50 berichtet vom 12jährigen Jesus. Nach festschluss bleibt dieser ‚inter doctores et seniores et eruditos ex filiis Israelis' im tempel zurück, ‚quos de scientiis varia interrogabat et vicissim eis respondebat. Dixit enim illis: Messias cuius est filius'? Sie antworten: David's sohn. ‚Quare ergo, inquit, in spiritu vocat illum dominum suum, cum dicit: Dixit dominus domino meo: Sede ad dextram meam, ut hostes tuos vestigiis pedum tuorum subiiciam?' Wieder sagt ihm ein ‚princeps doctorum': ‚Legistine libros? Et libros, inquit dominus Jesus, et ea quae in libris continentur; et explicavit libros et legem et praecepta et statuta et mysteria quae in libris prophetarum continentur, res quas nullius creaturae intellectus assequitur'. Daraufhin verwundert sich

jener ‚doctor' und fragt: ‚quis tandem, putas, puer iste erit'? In c. 51 gibt der knabe sodann seine astronomischen und c. 52 seine medicinischen kenntnisse kund.

C. 53 erscheint die herrin Maria, nachdem sie ihn drei tage mit Joseph gesucht, und findet ihn ‚inter doctores sedentem perque vices ipsos rogantem'. Auf ihre frage: ‚Mi fili, quare ita fecisti nobis? ecce ego et pater tuus te magno cum labore quaerimus', antwortet er: ‚Quare me quaeritis? nonne scitis decere me ut in domo patris mei verser'? Sie verstehen seine worte nicht. Die ‚doctores' fragen, ob es ihr sohn sei, und da sie es bejaht, sagen sie: ‚O te felicem, Maria, quae hunc talem peperisti'. Sie kehren nach Nazareth zurück; er ist in allen dingen gehorsam, und Maria bewahrt alle seine worte in ihrem herzen. Er aber nahm zu ‚statura et sapientia et gratia apud deum et homines'. Das folgende capitel bemerkt dann nur noch, dass er von da an seine ‚miracula arcana et secreta' verbarg bis zum 30. jahre, wo ihn der vater am Jordan vom himmel her als seinen geliebten sohn erklärte in gegenwart des heiligen geistes ‚in forma columbae candidae'. Das letzte capitel schliesst mit anbetung und danksagung.

Schon diese vorführung des inhaltes des apokryphons, soweit er unseren zwecken dient, dürfte gezeigt haben, in welch erhöhtem masse es sich gegenüber der ‚historia Josephi' der freiheit bedient den kanonischen wie apokryphischen stoff nach eigenstem dünken zu gestalten. Gleichwol sei es auch im einzelnen nachgewiesen.

Freilich, wenn Resch[1] die dem wiegenkinde Jesus c. 1 in den mund gelegten worte ‚unverkennbar wie ein citat, wie eine bezugnahme auf eine andere evangelienschrift lauten, welche in der engelverkündigung ausdrücklich den namen des *λόγος* erwähnt haben muss', und ihm ‚möglicherweise die quelle des citats das Protev. Jacobi ist, mit welchem ja das ev. inf. vielfach zusammenhänge', oder auch die von diesem unabhängige ‚vorcanonische quellenschrift' selbst unter einfluss des johanneischen prologes, so hat er unbeachtet gelassen, dass der verf. oder besser compilator selber als seine quelle den, wie wir bereits angedeutet, bei den Syrern so bezeichneten Josephus nennt. Beweist damit dies

---

1) ao. 83.

stück seine syrische abkunft, wie dies auch das 2. cap. bezeugt, so wird man unwillkürlich auf die bekannte eingeschobene stelle in des Josephus ant. 18, 3, 3: *Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς, σοφὸς ἀνήρ, εἴγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή*, die auch Eusebios in seine, den Syrern seit dem jahre 462 syrisch zugänglich gemachten [1]) kirchengeschichte [2]) aufgenommen hat, geführt. Der glaube an die gottheit Jesus', der damit Josephus zugeschoben war, machte es einem derben fabulator leicht die consequenzen desselben in grassester form dem geschichtschreiber anzudichten, zumal er bei demselben Eusebios [3]) im berichte über die Magier dessen: *οἷα θεῷ προσκυνῆσαι τῷ τεχθέντι*, das an dasjenige des Celsus [4]): *προσκυνήσοντες αὐτὸν ἔτι νήπιον ὡς θεόν* erinnert, gelesen haben mochte; aus dem ihm so wol vertrauten Thomasev. aber wusste er, welcher kundgebungen schon der 7jährige Jesus fähig war. Dergleichen stand zweifellos, wie die abgerissene, von keiner anderen ähnlichen begleitete stelle zeigt, in keinem kindheitsberichte, sondern war das einzelne zeugnis eines in der wahl seiner argumente nicht verlegenen dogmatikers und kam so in die hände unseres wundersüchtigem plumpen compilators, wenn dieser es nicht selber formte.

Für c. 2 ist die syrische zeitrechnung bereits erwähnt. Der ihr zunächst angeschlossene satz vom census gibt wörtlich Lc. 2, 3 wieder. Der aufbruch von Jerusalem, der im gegensatze zu dem doch naheliegenden aus Nazareth ohne scheu gewagt wird, beweist die anhänglichkeit an das Protev., wie die ‚sponsa' die an dasselbe 19, 1, wenn sie nicht die lesart *ἐμνηστευμένῃ* Lc. 2, 5 bestätigen sollte; was allerdings dadurch minder wahrscheinlich wird, dass das unmittelbar folgende, ‚ut cum familia sua in urbe patria describeretur', deutliche berührung mit Protev. 17, 1 bekundet, freilich im widerspruche mit sich selber, da bloss Joseph und Maria genannt, die söhne aber ausgelassen werden. Denn dass an ‚familia' im römischen sinne (dienerschaft) gedacht sein könne, ist doch wol ausgeschlossen. Ebenso stammt die ‚spelunca' aus Protev. 18, 1, und das wort Maria's an Joseph ist deutliche um-

---

1) vgl. Euseb. opp. ed. Dindorf IV p. VIf. und Harnack, gesch. d. altchr. litt. 2, 562.

2) 1, 11, 7.

3) h. e. 1, 8, 1.

4) Orig. c. Cels. 1, 58 s. oben s. 151f.

schreibung von Protev. 17, 3, während der sonnenuntergang auf eigne rechnung kommt, ebenso wie die aus Protev. 19, 1 entlehnte ‚anus Hebraea' ‚anus' und Jerusalemitin ist. Desgleichen rührt der bericht von der erleuchteten höle in c. 3 aus Protev. 19, 2. 3 her, nur nach dem geschmacke des verf.'s umgeformt. Ebenso ist Salome mit der amme verschmolzen und übernimmt die rolle, der wir schon zu ‚hist. Jos.' c. 2 s. 176 gedacht haben.

Eine ungleich grössere umwandlung erfährt in c. 4 die hirtengeschichte aus Lc. 2, 8—20. In einem satze abgemacht, bleibt von der ganzen erzählung nichts übrig als die hirten und die engel, die allesamt in der höle versammelt erscheinen zum lobpreis über die geburt. Das dabei veranstalte freudenfeuer nimmt sich fast wie eine anticipation der späteren natürlichen wundererklärung aus, da es die die hirten Lc. 2, 9 umleuchtende herrlichkeit des herrn zu ersetzen scheint, wird aber ebenfalls in einer homilie Elias III, patriarchen von Antiochien, berichtet [1]. Die zum schluss auftretende ‚anus hebraea', die doch nach c. 3 weggegangen war, wiederholt unwesentlich verändert die worte der hebräischen *μαῖα* Protev. 19, 2.

In c. 5 wird sodann von Lc. 2, 21 aus der act der beschneidung am 8. tage aufgenommen und selbstverständlich in die höle verlegt. Sie scheint dem verf. nur zur folie für das ihm soviel wichtigere märlein von der ‚ampulla olei nardini vetusti' und deren geschichte zu dienen, dessen herkunft auch dem fleissigen Hofmann [2]) zu bestimmen versagt war. Mit der bemerkenswerten zurückführung des kindes nach Jerusalem 10 tage danach steht der erzähler ebenfalls allein. Einen anhalt könnte höchstens die mahnung an Salome Protev. 20, 4 bieten, die dieser gebietet nichts von den geschauten *παράδοξα* zu verkünden, *ἕως οὗ εἰσέλθῃ εἰς Ἱερουσαλὴμ ὁ παῖς*. Dafür berührt er sich mit der darstellung im tempel an dem, wie bei Epiphanios, berechneten 40. tage mit Lc. 2, 22 ff. zum teil wörtlich, um in der fortsetzung der geschichte c. 6 seine vorlage grundlos mit wunderhaften zusätzen zu überbieten, wie dem ‚instar columnae lucis' leuchtenden und mit einem engelkreis umgebenen Jesuskinde.

1) vgl. Thilo ao. 1, 139.
2) leben Jesu nach den apokr. 120 f.

Selbst die worte Simeons bleiben nicht unverändert, und ebenso muss Hanna zum lobpreise gottes auch Maria noch selig preisen.

Den beginn der Magiergeschichte berichtet das apokryphon c. 7 genau nach Mt. 2, 1. Dass dabei ‚ex oriente' für ἀπ' ἀνατολῶν steht, wie bei Celsus ἀπὸ ἀνατολῆς, durfte Resch[1]) nicht besonders bemerkenswerth finden, da auch Eusebios h. e. 1, 8, 1 ἐξ ἀνατολῆς und dem. ev. 7, 1, 106 ἀπ' ἀνατολῆς schreibt. Die weissagung Zoroaster's, die wir durch Gregorius Abulfaragius kennen[2]), und das geschenk der windel an die Magier sind, wie deren weitere schicksale, zutaten nach der art des verf.'s gleich dem ‚angelus in forma stellae illius, quae antea dux itineris ipsis fuerat', den übrigens schon Chrysostomos[3]) kennt. Der schluss der geschichte c. 9 trifft nur in den ersten worten mit Mt. 2, 16 zusammen, aber sodann hat schon ‚destituisse' eine abweichende färbung von ἐνεπαίχθη, und nun werden gar die ‚sacerdotes et sapientes' erst mit der frage nach dem geburtsorte des neugeborenen befasst, nachdem die Magier bereits fort sind. Eusebios[4]) lässt ebenso die νομοδιδασκάλους berufen und nach ihrem spruche Herodes unmittelbar veranlasst werden den kindermord in Bethlehem und umgegend in der meinung zu befehlen seinen angeblichen nebenbuhler zu treffen. Sollte auch hiernach ein zusammenhang zwischen ihm und unserem verf. bestehen? Jedenfalls ist die engelerscheinung und -rede darnach wieder genau Mt. 2, 13, und der schluss gibt den inhalt von Mt. 2, 14 mit dem eignen zusatze: ‚sub galli cantum' wieder. Erst in c. 12 erfahren wir, dass der verf. neben der unmotiviert herbeigezogenen weissagung Mt. 2, 15 auch den mord der kinder Bethlehem's und seiner umgegend Mt. 2, 16 kennt, aber mit weglassung des zusatzes ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω. Die rückkehr aus Aegypten c. 26 nach dem allein hier sich findenden ‚triennium' zeigt den etwas wirren gebrauch von Mt. 2, 19 f. und in ‚successisse' nebenbei das herkömmliche wort für dieselbe sache, von der wir oben (s. 162) bei Epiphanios sprachen.

Der bericht vom 12jährigen c. 50—53 schliesst sich, so oft es dem fabulierenden verf. gefällt, zum teil wortgetreu, an Lc.

---

1) ao. 140.
2) vgl. Thilo ao. 1, 139 u. Hofmann, leben Jesu 126 f.
3) hom. 6 im Mt. 4) h. e. 1, 8. 1.

2, 41—52 an. Er verschmäht es aber ebenso wenig eigene phantasieen einzuweben, wie die über Ps. 110, 1, die er kecklich aus Mt. 22, 41 f. und parallelen zurückdatiert, als nach freier wahl Thomasev. c. 19 zu benutzen, das wir oben (s. 114) als freien benutzer der lucanischen darstellung zu vermuten uns erlaubten, und es durch eigne zutaten zu überbieten. Wir dürfen deshalb von einer kritik der behauptung Resch's [1]) betreffs spuren ausserkanonischer quellenreste füglich absehen.

Um so weniger aber darf zur charakteristik unseres evangeliums im allgemeinen vergessen werden, dass sein verf. c. 25 ein sehr deutliches bewusstsein vom ‚evangelium perfectum' neben dem ‚evangelium infantiae' zeigt. Das erstere hat, wie bereits Thilo [2]) hervorhebt, keinerlei beziehung zu dem gnostischen *εὐαγγέλιον τελειώσεως* [3]), sondern bezeichnet offenbar das kanonische, von dem es auch am ende des c. 30 mit beziehung auf Mt. 10, 3 und parallelen spricht. Dass der verf. dies trotzdem in der oben geschilderten weise behandelt oder vielmehr misshandelt und stärker fast noch als das Prot- und Thomasev., zeugt bedeutsam von der durch die kirche ungebändigten freiheit so vieler ihrer vermutlich mönchischen glieder in sachen ihrer heiligen schriften, wie es zugleich deutlich davon kunde gibt, dass die quelle der schriftlichen überlieferung erschöpft war und neubildungen an ihre stelle treten. Auch hier also bestätigt sich: ausser Protev. und kanonischem berichte keine ältere quelle.

Wir kommen nun zum abendlande und hier zuerst zu dem von Tischendorf so genannten ‚Pseudo-Matthaei evangelium' oder dem früheren ‚liber de ortu beatae Mariae et infantia salvatoris'. Sein alter lässt sich nur negativ dahin bestimmen, dass es nicht vor dem tode des Hieronymus (420) verfasst sein kann. Denn die ihm vorgesetzten, gefälschten briefe des presbyters Cromatius und des bischofs Eliodorus an Hieronymus mit dessen antwort, in denen sein original ‚beatissimi Matthaei evangelistae manu propria scriptum volumen hebraicum' genannt und um dessen übersetzung Hieronymus gebeten wird, der seinerseits bemerkt: ‚Non enim istum libellum canonicis nos superaddimus scripturis, sed ad detegendam hereseos fallaciam apostoli ac evange-

---

1) ao. 176 u. 181. 2) ao. XLIV.
3) Epiph. haer. 26, 2 p. 83 D.

listae scripta transferimus', — wir sagen, diese fälschung konnte nicht eher gewagt werden, als bis Hieronymus tot und noch mehr, ein ganz neues geschlecht aufgekommen war, dem zu prüfen das lebendige gedächtnis fehlte. Jedenfalls bleibt bemerkenswert, dass der fälscher, abgesehen von der erdichteten hebräischen urschrift seines falsificates, Mt. zu deren verfasser erdichtet hat, an dessen stelle nur die von Thilo benutzten beiden pariser hss. und ein sehr junger cambridger cod. den ‚Jacobus, filius Josephi' im prologe setzen [1]). Mt. wird damit ohne weiteres, wie wir sehen werden, zum kenner des Prot- und Thomasev.'s, wie des Lc. gemacht.

Der inhalt, soweit er uns angeht, d. h. der von c. 1—17, 25 u. 26, ist dieser. Nach c. 1 lebt Joachim ‚ex tribu Juda' in Jerusalem als ‚pastor ovium suarum', von deren ertrage er doppelte gaben den ‚in timore dei et doctrina laborantibus', einfache deren dienern schenkt; und er teilt seine habe in drei teile, den einen gewidmet witwen, waisen, fremden und armen, den andern ‚colentibus deum', den dritten ‚sibi et omni domui suae'. So tut er vom 15. jahre an, verheiratet sich als 20jähriger mit Anna, ‚filia Ysachar, ex tribu sua' und bleibt 20 jahre kinderlos.

C. 2. ‚In diebus festis' weist ihn Ruben, ‚scriba templi', wegen kinderlosigkeit vom opfer. Weinend verlässt er den tempel, und statt nach hause geht er zu seinen herden und führt seine hirten mit sich ‚inter montes in longiquam terram', so dass Anna 5 monate lang nichts von ihm hört. Diese unglücklich über Joachim's ausbleiben, weint ‚in viridario domus suae' und erblickt ein sperlingsnest ‚in arbore lauri'. Sie klagt gott ihre kinderlosigkeit, ob sie schon ‚ab initio coniugii' einen etwaigen sprossen dem tempel geweiht habe. Da erscheint der ‚angelus domini' mit den worten: ‚Noli timere, quoniam in consilio dei est germen tuum; et quod ex te natum fuerit, erit in admirationem omnibus seculis usque in finem'. Er verschwindet. Sie zitternd und erschreckt ob der erscheinung, geht in ihr gemach und wirft sich auf's bett ‚quasi mortua'. Dann ruft sie ihrer ‚puella' und beklagt deren teilnahmlosigkeit. Diese antwortet ‚in murmure': ‚Si deus conclusit uterum tuum et virum a te abstulit, ego quid tibi factura sum'? Das hört Anna und weint noch mehr.

---

1) vgl. Thilo ao. 1, 339 u. Tischendorf ao. XXVIII.

C. 3. Zur selben zeit erscheint ein ‚iuvenis' in den bergen bei Joachim mit der frage, warum er nicht zu seiner gattin zurückkehre. Dieser begründet seine abwesenheit mit vielen worten, worauf der ‚juvenis' sich als ‚angelus dei' zu erkennen gibt, der seiner frau erschienen sei, ‚quam scias ex semine tuo concepisse filiam'. Diese tochter werde im tempel sein, der h. geist auf ihr ruhen und ihre ‚beatitudo' über alle heiligen frauen sein, so dass keiner sagen könne, dass eine ihr ähnliche vor noch nach ihr ‚in hoc seculo' erscheinen werde. Deshalb solle er heimkehren und seine gattin ‚in utero habentem' finden, ‚et semen eius erit benedictum et ipsa erit benedicta et mater benedictionis aeternae constituetur'. Joachim ladet ihn ein in sein ‚tabernaculum' ‚et benedic me servum tuum'. Der engel aber verweist ihm den ‚servus', da er selber ‚conservus' sei. Auch speise und trank lehnt er ab. Dafür solle er ein ‚holocaustum' gott opfern. Bei dessen darbringung ‚perrexit angelus in caelum'. Joachim fällt auf sein angesicht und bleibt von der 6. stunde bis zum abend liegen. Seine ‚pueri et mercenarii' heben ihn ohne wissen vom grunde seines erschreckens auf. Als er ihnen das geschehene erzählt, mahnen sie ihn zum sofortigen aufbruche. Joachim aber in der überlegung, ob er folgen dürfe, fällt in ‚sopor'. Ein engel, der ihm als ‚custos' von gott gegeben sei, erscheint ihm ‚in somnis', und treibt ihn zur rückkehr an. Erwacht, ruft er seine ‚gregarios' und teilt ihnen seinen traum mit, worauf diese ihn zum aufbruche bestimmen, ‚lento gradu pascentes eamus'. Als sie 30 tage unterwegs sind und schon in der nähe, erscheint der betenden Anna ein engel mit der mahnung ‚ad portam, quae aurea vocatur', dem heute erscheinenden manne entgegen zu gehen. Sie eilt mit ihren ‚puellis' dorthin und beginnt zu beten, sieht nach längerem, ermüdendem warten den mann mit den herden kommen, läuft ihm entgegen und ‚suspendit se in collo eius', gott dankend und sprechend: ‚vidua eram, et ecce iam non sum; sterilis eram, et ecce iam concepi'. Grosses freuen bei nachbarn und bekannten, ‚ita ut universa terra Israel de ista fama gratularetur'.

C. 4. Nach 9 monaten gebiert Anna und heisst ihr kind Maria. Die eltern bringen das im 3. Jahre abgewöhnte kind ‚hostias' opfernd in den tempel ‚in contubernium virginum, quae die noctuque in dei laudibus permanebant'. Vor den tempel gestellt, steigt die ‚infantula' die 15 stufen so eilig empor, dass sie zum allgemeinen

staunen und der verwunderung der priester nicht rückwärts schaut, noch ihre eltern sucht.

C. 5 spricht ‚Anna repleta spiritus sancto in conpectu omnium' ihren dankpsalm in wortreicher fülle. Maria aber geht und redet und betet nach c. 6 trotz ihrer 3 jahre, als wäre sie 30jährig. Ihr angesicht glänzt wie schnee, dass man es kaum ansehen kann. Sie betreibt das ‚opus lanificii' und verrichtet, was alte frauen nicht vermögen. Sie hatte sich die regel gesetzt: vom morgen bis zur 3. stunde gebet, von der 3. bis 9. ‚textrinum opus', von da an aber wieder gebet, bis der engel des herrn erschien, von dessen hand sie speise empfing. Mit den älteren jungfrauen wird sie ‚in dei laudibus' so unterrichtet, dass sie alle in allem übertraf. Sie wird ihre mahnerin, und ihr gegengruss ‚deo gratias' zum allgemeinen. Die von den priestern ihr gereichte speise verteilt sie an die armen. Die engel reden häufig mit ihr ‚et quasi carissimi eius obtemperabant ei'. Berührt sie ein kranker, wird er gesund. Damals brachte nach c. 7 der ‚sacerdos' Abiathar den hohenpriestern angemessene geschenke, dass er Maria als weib für seinen sohn empfinge. Aber Maria wehrt: ‚Non fieri potest, ut ego virum cognoscam aut me vir cognoscat'. Dem widersprechen die priester und alle verwanten. Sie aber belehrt sie wortreich, dass gott vor allem durch die keuschheit verehrt werde, und schliesst mit dem ausspruch: ‚Ideo hoc statui in corde meo, ut virum penitus non cognoscam'.

Als sie sodann nach c. 8 14 jahre alt geworden ist und und nicht länger im tempel bleiben darf, wird der rat gefunden, dass ein herold zum 3. tage alle stämme Israel's in den tempel bescheide. Vor versammelten volke verkündet der ‚pontifex' Abiathar, dass alle in diesem von Salomo gebauten tempel jemals gewesenen töchter der könige, propheten, ‚summorum sacerdotum et pontificum' immer geheiratet hätten, von Maria aber werde eine neue weise gott zu gefallen eingeführt, daher scheine ein entscheid gottes not, wem sie zur behütung zu übergeben sei. Das billigt die ganze ‚synagoga'. Es wird das los geworfen über die 12 stämme und fällt auf Juda. Darauf soll am folgenden tage ‚quicumque sine uxore est' mit einer ‚virga' erscheinen. Das geschieht. Auch Joseph übergibt ‚cum iuvenibus' die seine. Der ‚pontifex' bringt die ‚virgae' gott dar und erhält die weisung sie in's allerheiligste zu tragen, ihre besitzer auf morgen zu bestellen,

und aus welcher rute eine taube aufsteige und gen himmel fliege, dem sei Maria zur hut zu übergeben. Anderen tages, da die ruten zurückgegeben sind und keine taube erscheint, zieht Abiathar die 12 glöckchen und das priesterkleid an, geht in's allerheiligste und erfährt auf sein gebet, dass er die ‚virgula brevissima' mitzunehmen vergessen, die die zeichen gebende sei. Sie gehörte Joseph, der als greis ‚abiectus habitus', um nicht zu ihrem empfange gezwungen zu werden, sie nicht fordern wollte. Er muss sie aber ‚humilis et ultimus' nehmen, da Abiathar ihn mit lauter stimme herzuruft. Kaum streckt er seine hand nach der ‚virga' aus, so geht aus ihr eine taube hervor, ‚nive candidior, speciosa nimis', und fliegt durch den gibel des tempels zum himmel. Alle beglückwünschen ihn. Als aber die priester zum empfange Maria's auffordern, erwidert er ehrfürchtig bittend: ‚Senex sum et filios habeo, ut quid mihi infantulam istam traditis'? Abiathar erinnert ihn an das beispiel Dathan's, Abiron's und Core's. Joseph will den willen gottes nicht verachten, ‚sed custos eius ero', bis der wille gottes erkannt ist, wer von seinen söhnen sie zur ehe haben solle. ‚Ex sodalibus eius' mögen ihr ‚virgines' mitgegeben werden. Das letztere wird gewährt, so lange bis der tag bestimmt ist, ‚in quo tu eam accipias; non enim poterit alii in matrimonio copulari'. Er empfängt darauf Maria mit 5 benannten jungfrauen. Es wird ihnen von den priestern ‚sericum et iacinthum et byssus et coccus et purpura et linum' gegeben, und Maria empfängt durch's los den purpur ‚ad velum templi domini'. Da sie als jüngste diesen erhalten, nennen sie die genossinnen ‚quasi in fatigationis sermone' ‚regina virginum'. Ein erscheinender engel aber verkündet, dass dies wort ‚in fatigatione' die wahrste prophetie sei. Sie erschrecken und bitten Maria um verzeihung und ihr gebet.

C. 9. Am anderen tage, als Maria ‚iuxta fontem, ut urceolum impleret', stand, erscheint der engel des herrn mit den worten: ‚Beata es Maria, quoniam in utero tuo habitaculum domino praeparasti. Ecce veniet lux de caelo, ut habitet in te, et per te universo mundo resplendebit'. Am dritten tage bearbeitet sie den purpur, da tritt ein ‚iuvenis' von unsagbarer schönheit bei ihr ein. Maria sieht ihn, ‚expavit et contremuit'. Er aber sagt: ‚Noli timere Maria, invenisti gratiam apud deum: ecce concipies regem, qui imperet non solum in terra sed et in caelis, et regnabit in secula seculorum'.

C. 10. Während dessen war Joseph ‚in Capharnaum maritima’ als zimmermann 9 monate beschäftigt. Bei der rückkehr findet er Maria schwanger und ist entsetzt. Die jungfrauen beteueren deren unschuld, da nur der engel des herrn täglich mit ihr gesprochen und sie speise von ihm empfangen habe. Wenn ein verdacht erlaubt, ‚istam gravidam non fecit nisi angelus dei’. Joseph aber ist ungläubig, argwöhnt, ‚ut quisquam se finxerit angelum domini et deceperit eam’, meint weinend, dass er sich nicht mehr im tempel und vor den priestern zeigen könne und ‚cogitabat occultare se et dimittere eam’. C. 11. Da er in der nacht sich aufmachen will, ‚ut fugiens habitaret in occultis’, erscheint ihm ‚in somnis’ der engel des herrn mit den worten: ‚Joseph fili David, noli timere accipere Mariam coniugem tuam, quoniam quod in utero eius est, de spiritu sancto est. Pariet autem filium, qui vocabitur Jesus: ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum’. Erwacht dankt Joseph gott, erzählt den jungfrauen ‚visum suum’ und verurteilt seinen verdacht als sünde.

C. 12. ‚Exiit rumor, quod Maria esset gravida’. Joseph wird von tempeldienern zum ‚pontifex’ geführt, der ihn mit den priestern beschuldigt: ‚Ut quid fraudatus es nuptias tantae ac talis virginis, quam angeli dei sicut columbam in templo nutrierunt, quae virum numquam nec videre voluit, quae in lege dei eruditionem optimam habuit? Tu autem si ei violentiam non fecisses, illa hodie virgo perseverasset’. Joseph schwört sie niemals berührt zu haben. Abiathar ‚pontifex’ aber erwidert: ‚Vivit deus quoniam modo te faciam potare aquam potationis domini, et statim apparebit peccatum tuum’. Daraufhin wird Maria vorgeführt. Priester, verwante und eltern beschwören sie den priestern ihre sünde zu bekennen, ‚quae eras sicut columba in templo dei et accipiebas cibum de manu angeli’. Josephe wird zum altare gerufen und getränkt mit der ‚aqua potationis domini’. Wenn er als ‚homo mentiens’ genossen und den altar 7 mal umkreist hätte, ‚dabit deus signum aliquod in facie eius’. Das geschieht und kein zeichen erschien. Die priester ‚sanctificaverunt eum’, und das volk preist ihn glücklich. Darauf wird Maria vorgerufen und soll bekennen. Maria spricht ‚constanter et intrepida’: ‚Si est in me aliqua pollutio aut aliquod peccatum, aut fuit in me aliqua concupiscentia vel impudicitia, detegat me dominus’ etc. Sie tritt

‚confidenter' zum altare, trinkt, umkreist ihn 7 mal, ‚et non est inventa in ea ulla macula'. Als das volk dies sieht, beginnt es sich aufzuregen. Die einen glauben an ihre heiligkeit, andere klagen sie mit schlechtem gewissen an. Darauf Maria: ‚Vivit dominus Adonay exercituum, in cuius conspectu sto, quoniam virum numquam cognovi; sed nec cognoscere habeo, quia ab infantia aetatis meae in hoc mentem definivi. Et hoc deo meo votum feci ab infantia mea, ut ipsi qui me creavit in integritate permaneam, in qua me confido ipsi soli vivere et ipsi soli sine aliqua pollutione quamdiu vixero permanere'. Darauf küssten sie alle, baten um verzeihung und führten sie mit freuden heim.

C. 13. Nach ‚aliquantum tempus' soll die ‚professio ex edicto Caesaris Augusti' geschehen ‚a praeside Syriae Cyrino'. Joseph muss mit Maria nach Bethlehem ziehen, ‚quia exinde erat, et Maria de tribu Juda et de domo ac patria David'. Unterwegs sagt Maria zu Joseph: ‚Duos populos video ante me, unum flentem et alium gaudentem'. Joseph erwidert: ‚Sede et tene te in iumento tuo et noli superflua verba dicere'. Darauf erscheint in glänzendem kleid ein ‚puer speciosus', verweist Joseph seine rede und erklärt das weinende volk mit den Juden und das sich freuende mit den heiden. Und als er das gesagt, befiehlt der ‚angelus' dem ‚iumentum' stehen zu bleiben, ‚quia tempus advenerat pariendi', und Maria abzusteigen und einzutreten ‚in speluncam subterraneam, in qua lux non fuit unquam sed semper tenebrae'. Beim eintritte strahlt die höle vom göttlichen lichte, ‚quasi esset ibi hora diei sexta', und bleibt so, so lange Maria dort ist. ‚Et ibi peperit masculum, quem circumdederunt angeli nascentem et natum adoraverunt dicentes: Gloria in excelsis deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis'. Joseph aber war ‚dudum' ‚ad quaerendas obstetrices' ausgegangen. Bei der rückkehr hatte Maria schon geboren, und Joseph berichtet, dass er Maria die ‚obstetrices' Zelomi und Salome gebracht habe, die vor der höle stünden und vor dem übergrossen glanze nicht einzutreten wagten. Maria ‚subrisit' darob, Joseph entgegnet: ‚Noli subridere, sed cauta esto, ne forte indigeas medicina'. Darauf lässt er die eine eintreten. Die eingetretene Zelomi bittet Maria: ‚Dimitte me ut tangam te'. Maria erlaubt es, und die amme ruft mit lauter stimme: ‚Domine domine magne, miserere. Numquam hoc auditum est nec in suspicione habitum, ut mamillae plenae sint lacte et natus

masculus matrem suam virginem ostendat. Nulla pollutio sanguinis facta est in nascente, nullus dolor in parturiente. Virgo concepit, virgo peperit, virgo permansit'. Das hört Salome ungläubig und bittet, eingetreten, Maria: ‚Permitte me ut palpem te et probem utrum verum dixerit Zelomi'. Es wird ihr erlaubt, ‚et cum misisset [manum] et tangeret, statim aruit manus eius'. Voller schmerz schreit sie: ‚Domine, tu nosti quia semper te timui, et omnes pauperes sine retributione acceptionis curavi, de vidua et orphano nihil accepi, et inopem vacuum a me numquam dimisi. Et ecce misera facta sum propter incredulitatem meam, quia ausa fui temptare virginem tuam'. Da erscheint ‚iuvenis quidam valde splendidus' und spricht: ‚Accede ad infantem et adora eum et continge de manu tua et ipse salvabit te' etc. Sie gehorcht, berührt die ‚fimbrias pannorum', und die hand ist geheilt. Hinausgehend verkündet sie das geschehene, sodass viele glaubten. Denn auch ‚pastores ovium' versicherten engel mitten in der nacht gesehen zu haben, die gott lobten und benedeieten und sagten: ‚quia natus est salvator omnium, qui est Christus dominus, in quo restituetur salus Israel'. Aber auch eine ‚stella ingens' glänzte vom abend bis zum morgen über der höle, deren grösse von weltanfang noch nicht gesehen war, und propheten in Jerusalem sagten, dass dieser stern die geburt Christus' bedeute.

C. 14. Drei tage nach der geburt ging Maria aus der höle in ein ‚stabulum' und legte den knaben ‚in praesepio', und ochs und esel beteten ihn an. Dadurch ist erfüllt Jes.' und Hab.'s wort [1]). Drei tage aber blieben sie hier mit dem kinde. C. 15. Am 6. gingen sie nach Bethlehem, am 8. wurde der knabe beschnitten und Jesus genannt. Nach erfüllten tagen der reinigung Maria's führte Joseph das kind in den tempel, und, da es ‚perithomen' empfangen hatte, brachten sie ein ‚par turturum et duos pullos columbarum' dar. Im tempel war der 112jährige Simeon, dem die weissagung vom sehen des ‚Christus dei filius' geworden. Als er das kind sah, rief er aus: ‚Visitavit deus plebem suam, et implevit dominus promissionem suam' und betete es an, nahm es ‚in pallio suo', betete es abermal an und küsste seine solen mit den worten: ‚Nunc dimittis' etc. genau nach Lc. 2, 29 f. Vulg.

---

1) 1, 3. 3, 2 LXX.

Ebenso betete ihn die nach Lc. 2, 36 ff. beschriebene Anna mit den worten an: ‚quoniam in isto est redemtio seculi’.

C. 16. Nach zwei jahren (E einem j., C zwei, B 13 tagen) kamen die ‚magi ab oriente’ grosse geschenke bringend nach Jerusalem. Ihre geschichte im wesentlichen wie bei Mt. 2, 2—10. Sie finden das kind ‚sedentem in sinu matris’, öffnen ihre ‚thesauros’ und beschenken Maria und Joseph ‚ingentibus muneribus’, dem kinde aber bringen sie ‚singulos aureos’ dar, dann einer gold, der andere weihrauch, der dritte myrrhe. ‚In somnis’ gemahnt nicht zu Herodes zurückzukehren, beten sie das kind an und kehren heim ‚in regionem suam’. C. 17. Als Herodes sich ‚illusus’ von den Magiern sieht, schickt er zornentbrannt auf allen wegen nach diesen aus sie zu töten und, da er sie nicht zu finden vermag, lässt er die kinder in Bethlehem ‚a bimatu et infra’ töten. Einen tag zuvor aber war Joseph im traume vom engel des herrn befohlen worden: ‚Tolle Mariam et infantem et per viam eremi perge in Egyptum’. Er tut also. Bis zum 25. c. werden dann die aegyptischen mirakel erzählt, in diesem aber ‚non post multum tempus’ dem Joseph die rückkehr ‚in terram Juda’ geboten, ‚mortui sunt qui quaerebant animam suam’; und von c. 26 an finden wir Jesus ‚post regressionem de Egypto’ in Galilaea’, beschäftigt bis zu ende c. 42 mit den wundern des Thomasev. und ähnlichen.

Nach dieser absichtlich umständlicheren inhaltsangabe sollte es unnötig sein noch ein wort über die herkunft unseres apokryphons zu verlieren. Denn auch das blödeste auge müsste erkennen, dass ausser der phantasie seines dichters keine anderen pate gestanden haben als das Protev. mit Mt. und Lc., und dass sich alle drei haben gefallen lassen müssen zu diesem amte in eigenmächtig zurechtgestutzter verfassung benutzt worden zu sein. Gleichwol sind noch einige bemerkungen am platze.

Wenn wir oben von einer etwaigen, verloren gegangenen bearbeitung des Protev.’s zu reden versprochen, so ist hier die erste veranlassung dazu. Denn sehen wir, dass unser verf. auch da willkürliche veränderungen an dem protevangelischen berichte vorgenommen hat, wo sie von seinem zwecke nicht gefordert waren, so entsteht die vermutung von selbst, dass dieser, ehe er in seine lateinischen hände kam, schon griechische verwandlungen durchgemacht haben möge, die bereits bei Epiphanios das original

ersetzt haben könnten. Ist es nämlich nicht ein selbständiges zurechtlegen zu nennen, dass der aufenthalt gottgeweihter jungfrauen im tempel sitte gewesen sei, so muss es auffallen, dass beide, ohne sich, ausser an der gleich zu besprechenden stelle, sonst zu berühren, davon reden, unser legendist freilich nur so, dass er eine etwa vorhandene vorlage c. 8, 1 nach eigenem dünken keck verwertet hat. Denn dass er dabei des ‚aedificatum templum hoc a Salomone' gedenkt und die jungfrauen von königen, propheten, höchsten- und hohenpriestern stammen lässt, kann nur seine phantasie sein. Aber wenn man auch, um alle gerechtigkeit zu erfüllen, so weit geht die möglichkeit eines veränderten Protev.'s zu setzen, so hat man doch nicht mehr als dieses selber. Denn die uns vorliegenden abweichungen sind solche, die es mit notwendigkeit fordern, nicht aber etwa es als variante oder gar als ihren abkömmling erscheinen lassen. Verschmäht man dagegen diese annahme als erzeugnis übergewissenhafter kritik, so steht doch jedenfalls so viel fest, dass verschiedene ausgaben des Protv.'s im gange waren. Denn ‚concepisse' und ‚invenies in utero habentem' 3, 2 entspricht, wie *συνειληφυῖα* Epiph. haer. 79, 5 p. 1062D, der variante zu Protev. 4, 2 *εἴληφε*, während de nativitate Mar. 3, 3 ‚pariet' bietet.

Sodann bedürfen von den 29 parallelen, die Resch unserer schrift entnimmt, die einer besprechung, für die er eine besondere herkunft fordert. So will er gleich aus seiner ersten parallele aus 12, 4 [1]) den schluss ziehen, dass, da *οὐ γινώσκω* Lc. 1, 34 ‚eine unzutreffende übersetzung von יָדַעְתִּי [seiner urquelle] darstellt, letzteres vielmehr *ἔγνων* hätte übersetzt werden müssen', dies dem ‚numquam cognovi' zu grunde liege und auch ‚numquam' also ‚quellenmässig' erscheine. Hier ist aber vorab eine parallelisierung beider stellen ausgeschlossen, da die noch nicht schwangere Maria Lc. 1, 34 mit der bereits schwangeren Pseudomt. 12, 4 nicht verglichen werden kann. Sodann hat Resch übersehen, dass ‚numquam' wie ‚cognovi' in unserer stelle gefordert waren, da es unmittelbar darauf heisst: ‚sed nec cognoscere habeo, quia ab infantia aetatis meae in hoc mentem definivi'. Das ‚niemals erkannt haben' ist bedingt durch das immer während ‚nicht einmal erkennen können'. Es liegt also nur eine völlig

1) ao. 88.

freie benutzung von Lc. 1, 34 vor, wie bereits in ihrem vorspiele 7, 1: ‚non potest fieri ut ego virum cognoscam aut me vir cognoscat'. Ebenso ist das ‚visitavit plebem suam' 15, 2 keine parallele zu Luc. 1, 68, wenn Resch [1]) es auch nur ‚eine secundaire darstellung' nennt, da ein zu ganz anderem zwecke benutztes citat zu keinem beweise für es selber dienen kann. Der andere zweck gibt von selber die andere bedeutung. Dass sodann [2]) ‚möglicher weise' aus ‚peperit masculum' 13, 2 ‚ein rest des quellentextes zu recognoscieren sein' soll, gewinnt selbst dann noch nicht den schein einer möglichkeit, wenn der beweis zu erbringen wäre, dass *ἔτεκεν τὸν ἄρσενα* apoc. 12, 13 vgl. v. 5 dem ‚kindheitsevangelium' entstamme. Denn was steht entgegen, dass Pseudomt. sein wort ebendaher, wo die Vulg ‚peperit masculum' übersetzt, oder aus Jes. 66, 7 entnommen hat, das die Vulg. ebenso überträgt, wenn er es nicht selbst erzeugte? Müssen wir es ferner bedenklich finden, dass Resch [3]) die worte ‚quia exinde erat, et Maria de tribu Juda et de domo ac patria David' 13, 1 unterstreicht, ohne ihrer ideellen herkunft aus Protev. 17, 1 zu gedenken, und dies ebenso wenig [4]) bei ‚ita eum terruit' 16, 1 tut, so muss es geradezu befremden, wenn [5]) er von ‚quousque pervenirent' 16, 2 behaupten kann, dass es ‚auch im Protev. 21, 3: *ἕως εἰσῆλθον* nachklinge'. Soll damit die abkunft des ev. Pseudomt.'i vom Protev., von der bekanntlich nicht erst wir reden, in frage gestellt sein? Und welches recht hat er [6]) das fehlen ‚des abundierenden *σφόδρα*' Mt. 2, 10 bei ‚gaudio magno' 16, 2 neben dem gleichen im Syrer Cureton's als anzeichen für das vermutliche fehlen ‚im urtext' namhaft zu machen? Ist es schon unberechtigt eine lesart wegen ihrer schwere eliminieren zu wollen, so hat man noch minderes recht dies mit der zufälligen laune eines märchendichters, wie Pseudomt., zu versuchen, die sich sicherlich ebenso in dem ‚natus est vobis' 16, 1 zeigt, in dem Resch [7]) eine parallele zu dem von uns oben [8]) klargestellten worte Justin's, dial. 78 p. 303C, und damit wieder einen beitrag zu seinem ‚kindheitsevangelium' vermutet. Auch hier also hat es sein bewenden damit, dass kein anderer bericht, als der im Protev. und bei den beiden evangelisten vertretene in betracht kommen kann.

---

1) ao. 107. 2) ao. 126. 3) ao. 123. 4) s. 145.
5) s. 150. 6) s. 151. 7) s. 144. 8) s. 144.

Wir wenden uns von hier zu der schrift ‚de nativitate Mariae', die Resch[1]) wol nur deshalb als ‚ein fast ganz werthloses elaborat' erscheint, weil sie ihm im gegensatze zu den anderen apokryphen nur fünf parallelstellen liefern konnte, die aber in unseren augen eine besondere stelle vor allen anderen darum einnimmt, weil sie als deutlich späteste apokryphe frucht ausser der kanonischen keine andere quelle zu kennen scheint, als die abgeleitete des Pseudomt., deren rechtgläubige correctur sie zu sein bestrebt ist, wie bereits Tischendorf[2]) gesehen hat, indem er nach Thilo[3]) gleichzeitig ihre ersten spuren beim bischof Fulbertus Carnotensis im 9. jahrh. aufzeigt. Ihr inhalt aber ist dieser.

Wie zur bezeichnung des ganzen als einer richtigstellung beginnt c. 1 mit ‚igitur' und erzählt, dass die ‚beata et gloriosa semper virgo Maria de stirpe regia et familia David oriunda, in civitate Nazareth nata, Hierosolymis in templo domini nutrita fuit'. Der vater wurde Joachim, die mutter Anna genannt. Das väterliche haus stammte aus Galilaea und der stadt Nazareth, das mütterliche geschlecht aus Bethlehem. Sie teilten ihre habe in drei teile, einen dem tempel und den tempeldienern, den andern den fremdlingen und armen, den dritten für sich. So lebten sie ungefähr 20 jahre kinderlos, ihre etwaige ‚soboles' gott gelobend, weshalb sie den tempel an den festen besuchten.

C. 2. Zur ‚encaeniorum festivitas'[4]) zieht mit ‚contribulibus' Joachim hinauf nach Jerusalem. Der ‚pontifex' Isachar verachtet die gaben des unfruchtbaren und will ihn erst wieder mit ‚sobolis generatione' zulassen. Deshalb entweicht der tiefbeschämte zu seinen herden, um nicht von seinen landsleuten dasselbe ‚elogium opprobrii' hören zu müssen.

C. 3. Als er allda eine zeitlang war, steht eines tages ein engel des herrn ‚cum immenso lumine' bei ihm. Bestürzt, wird er vom engel beruhigt und ihm in langer rede auseinander gesetzt, dass sein gebet erhört sei. Denn nur der sünde, nicht der natur ist gott rächer, und er verschliesst den mutterleib, um ihn desto wunderbarer zu öffnen, ‚et non libidinis esse quod nascitur, sed divini muneris'. So geschah's bei Sara und Rachel, mit Simson und Samuel. ‚Anna uxor tua pariet tibi filiam', deren name Maria, dem

1) ao. 259. 2) ao. XXX. 3) ao. XCVIIIf.

4) über dieses fest s. Thilo ao. 172 f. u. J. Chr. W. Augusti, die feste d. alten christen. Lpz. 1820. 3, 312 ff.

herrn geheiligt nach seinem gelübde wird sie mit h. geiste vom mutterleibe an erfüllt. Nichts unreines wird sie essen noch trinken und fern vom haufen der ‚populares' ihr aufenthalt im tempel sein. ‚Itaque aetate procedente sicut ipsa mirabiliter ex sterili nascetur, ita incomparabiliter virgo generabit altissimi filium, qui Jesus vocabitur: secundum nominis etymologiam salvator omnium gentium erit'. Und das soll das zeichen sein, dass er ‚ad auream in Hierosolymis portam' sein bekümmertes, dann frohes weib sich entgegenkommen sehen werde. Damit scheidet der engel.

C. 4. Darauf erscheint er Anna, belehrt sie, dass er kein ‚phantasma', sondern der engel sei, der ihr beider gebet und almosen vor gott gebracht, und verkündigt ihr die geburt Maria's, die ‚super omnes mulieres erit benedicta'. Von geburt an ‚statim domini gratia plena', wird sie ‚tribus ablactationis suae annis' im väterlichen hause bleiben, ‚usque ad intelligibiles annos' nicht vom tempel weichen, im fasten und gebet gott dienen, sich alles unreinen enthalten, ‚virum numquam cognoscet, sed sola sine exemplo, sine macula, sine corruptione, sine virili commixtione, virgo filium, ancilla dominum et gratia et nomine et opere salvatorem mundi generabit'. Daher soll sie nach Jerusalem hinaufgehen und ‚ad portam, quae aurea pro eo quod deaurata est vocatur', dess zum zeichen ihren mann empfangen.

C. 5. Beide tun, wie befohlen, treffen sich an dem bezeichneten orte und bringen des wiedersehens und der ‚promissa proles' froh dem herrn ihren dank. Nach hause zurückgekehrt, erwarten sie sicher und froh die erfüllung göttlicher verheissung. Anna empfängt und gebiert eine tochter, und sie nennen ihren namen nach dem engelgebote Maria.

C. 6. Nach verlauf von drei jahren, d. h. dem ‚ablactationis tempus', führen sie die ‚jungfrau' samt opfern in den tempel. Um den tempel waren 15 stufen der 15 stufenpsalmen wegen; denn weil der tempel auf einem berge erbaut war, konnte das ‚altare holocausti quod forinsecus erat' nur auf stufen erstiegen werden. Auf die erste stellen sie die kleine, und, während sie ihre reisekleider mit festkleidern ersetzen, steigt die ‚virgo domini' ohne führende und helfende hand, ‚ut perfectae aetatis', alle stufen zum zeichen ihrer grossen zukunft empor.

C. 7. Die jungfrau, die nach dem psalmisten vater und mutter verlassen und die der herr angenommen, nahm zu an jahren und

tugenden, erfreute sich täglichen engelbesuches, der sie vor allem bösen bewahrte und alles guten voll machte. So ward sie 14 jahre alt, so dass nicht bloss die bösen nichts zu tadeln wussten, sondern auch alle sie kennenden guten sie der bewunderung würdig hielten. Darauf verkündigt der ‚pontifex', dass alle tempeljungfrauen dieses alters heimkehrten und für ihre verheiratung sich mühten. Alle gehorchten, Maria allein behauptet dies nicht zu können, da sie und ihre eltern sie dem dienste des herrn bestimmt hätten und sie dem herrn die jungfrauschaft gelobt habe. Der bedrängte ‚pontifex', der nicht gegen das wort vom gelübde Ps. 75, 12 (Vulg.) handeln, aber auch keine ungewohnte sitte aufkommen lassen möchte, bestimmt, dass zur bevorstehenden festlichkeit die ‚primores' aus Jerusalem und umgegend zur beratung zusammen kommen. Unter dem gebet aller schreitet der ‚pontifex' zur ratserholung bei gott, und alle hören ‚de oraculo et de propitiatorii loco' die stimme, dass nach Jes. 11, 1 gesucht werden müsse, ‚cui virgo illa commendari et desponsari deberet'. Danach sollen sämmtliche ‚nuptui habiles' vom hause und der familie David's, ‚virgas suas' zum altare bringen, ‚et cuiuscumque post allationem virgula florem germinasset et in eius cacumine spiritus domini in specie columbae consedisset', dem solle die jungfrau übergeben und verlobt werden.

C. 8. Es war aber unter den übrigen Joseph, ‚de domo et familia David grandaevus'. Als alle ihre ruten brachten, ‚solus ipse suam subtraxit'. Da hierauf nichts erfolgt, erneutes befragen gottes und die antwort, dass allein dem die jungfrau zu verloben sei, der seine rute nicht gebracht habe. Joseph war also verraten. Da er seine rute bringt, setzt sich auf ihre spitze die vom himmel kommende taube. ‚Igitur sponsaliorum iure de more celebrato ipse quidem in Bethleem recedit civitatem, domum suam dispositurus et nuptiis necessaria procuraturus'. Maria aber kehrte mit 7 vom priester empfangenen ‚coaevis et collactaneis' jungfrauen zu ihren eltern nach Galiläa zurück.

C. 9. ‚His vero diebus, primo scilicet adventus sui in Galilaeam tempore', wird der ‚angelus Gabriel' von gott zu ihr gesant, ‚qui ei conceptum dominicum narraret et conceptionis vel modum vel ordinem exponeret'. Er tritt zu ihr in's ‚cubiculum', ungeheueres licht verbreitend, und spricht ‚ipsam gratantissime salutans': ‚Ave

Maria, virgo domini gratissima, virgo gratia plena, dominus tecum, benedicta tu prae omnibus mulieribus, benedicta prae omnibus hactenus natis hominibus. Virgo autem quae iam angelicos bene noverat vultus et lumen caeleste insuetum non habebat, neque angelica visione territa neque luminis magnitudine stupefacta, sed in solo eius sermone turbata est et cogitare coepit qualis ista salutatio tam insolita esse posset quidve portenderet vel quem finem esset habitura'. Diesem bedenken begegnet der engel, ‚divinitus inspiratus': ‚Ne timeas, inquit, Maria, quasi aliquid contrarium tuae castitati hac salutatione praetexam. Invenisti enim gratiam apud dominum, quia castitatem elegisti: ideoque virgo sine peccato concipies et paries filium. Hic erit magnus, quia dominabitur a mari usque ad mare et a flumine usque ad terminos orbis terrae: et filius altissimi vocabitur, quia qui in terris nascetur humilis, in caelo regnat sublimis: et dabit illi dominus deus sedem David patris eius, et regnabit in domo Jacob in aeternum, et regni eius non erit finis: ipse quippe rex regum et dominus dominantium est et thronus eius in seculum seculi'. Diesen worten ist Maria nicht ‚incredula', ‚sed modum scire volens respondit: Quomodo istud fieri potest? Nam cum ipsa virum iuxta votum meum numquam cognosco, quomodo sine virilis seminis incremento parere possum?' Darauf der engel: ‚Ne existimes, Maria, quod humano more concipias: nam sine virili commixtione virgo paries, virgo nutries: spiritus enim sanctus superveniet in te, et virtus altissimi obumbrabit tibi contra omnes ardores libidinis: ideoque quod nascetur ex te solum erit sanctum, quia solum sine peccato conceptum et natum vocabitur filius dei'. Darauf Maria mit ausgebreiteten händen und gen himmel erhobenen augen: ‚Ecce ancilla domini, neque enim dominae nomine digna sum, fiat mihi secundum verbum tuum'. Um nicht vielleicht zu lang und manchem widerlich zu werden durch erzählung von allem vor und nach der herrngeburt, was man liest, will der verf. ‚omissis quae in evangelio plenius scripta sunt, ad ea quae minus habentur narranda' schreiten.

C. 10. Joseph von Judaea nach Galilaea kommend um die verlobte heimzuführen, — drei monate waren seit der verlobung verflossen', ‚et quartus instabat' — findet bei dem ‚sponsi more' freieren zutritte und familiären sprechen Maria schwanger. Er beginnt im geiste zu wallen und zu wogen beim nichtwissen, was

zu tun sei, ‚neque enim eam traducere voluit, quia iustus erat, neque fornicationis suspicione infamare, quia pius'. Daher gedenkt er ‚clam dissolvere coniugium et occulte dimittere eam'. Bei diesem gedanken erscheint ihm der engel im traume mit den worten: ‚Joseph, fili David, noli timere: hoc est, ne velis fornicationis suspicionem in virgine habere vel aliquid sinistrum cogitare, neque timeas eam in uxorem ducere: quod enim in ea natum est et nunc animum tuum angit, non hominis sed spiritus sancti est opus. Pariet enim omnium virgo sola dei filium, et vocabis nomen eius Jesum, id est salvatorem: ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum'. Joseph heiratet also die jungfrau ‚nec tamen cognoscit eam sed caste procurans custodivit'. Da der neunte monat von der empfängnis an bevorstand, zieht er mit der gattin und allem nötigen nach Bethlehem, ‚unde ipse erat. Factum est autem, cum essent ibi, impleti sunt dies ut pareret, et peperit filium suum primogenitum, sicut evangelistae docuerunt, dominum nostrum Jesum Christum, qui cum patre et spiritu sancto vivit et regnat per omnia secula seculorum'.

Darf diese ebenfalls absichtlich etwas breitgehaltene inhaltsangabe unsere ihr vorangeschickte behauptung bestätigen, so sei es nun auch gestattet auf deren grund die weitere zu wagen, dass das ganze das in compendium redactum evangelium Pseudomt.'i darstellt. Denn ‚quae in evangelio plenius scripta sunt' 9, 5 lässt keine andere deutung zu, und man würde geneigt sein in die ‚evangelistae' 10, 4 den Pseudomt. mit einzubegreifen, wenn nicht die Vulg. zu Mt. 1, 25 auch ‚primogenitum' böte, so sehr auch die ganze angabe wörtlich aus Lc. 2, 6. 7 Vulg. stammt. Jedenfalls ist Pseudomt. dem verf. factisch ein ‚evangelista'. Denn dass nur sein ‚evangelium' 9, 5 gemeint sein kann, geht mit evidenz daraus hervor, dass von den beiden anderen nicht gesagt werden konnte, dass es nicht blos ‚longum', sondern auch ‚quibusdam taediosum erit' alles vor und nach der herrngeburt zu erzählen. Dies ‚widerlich' kann doch nur von der fluchwassergeschichte und der indiscreten ammenscene nach der geburt gelten. Aber dass es gleichwol eine lieblingslectüre war, bezeugt ‚quae minus habentur' von dem c. 10 gebotenen knapperen berichte bei Mt. und Lc., die damit freilich verdeckt als die eigentliche ‚evangelistae' dargestellt sein könnten. Auf alle fälle werden wir

das ganze einen späten apologetischen commentar zur apokryphen und kanonischen kindheitsgeschichte nennen dürfen.

Einem solchen wirkliche parallelen zu dieser entnehmen zu wollen, verbietet sich von selber. Es ist deshalb eine bedenkliche annahme Resch's [1]), wenn er meint, dass das εὐηγγελίσατο der variante zu Lc. 1, 28 ‚auch in dem salutans des ev. de nativ. Mar. (9, 1) verborgen sein dürfe', da ‚gratantissime salutare' doch nur ‚mit höchster freude begrüssen' heisst, also dem εὐαγγελίζεσθαι vorangeht. Und dass das ‚dominabitur' etc. in 9, 3 aus Ps. 71, 8 Vulg. nach seiner bemerkung [2]) den wortlaut von Lc. 1, 33 ‚umgestaltet' hat, trägt doch nichts zu dessen textkritik bei, da dieses umgestalten zu der paraphrasierenden art des verf.'s gehört. Dieselbe bewandnis aber hat es endlich mit der behauptung [3]), dass ‚numquam cognosco' 9, 4 in seiner ‚incongruenz' mit ‚numquam cognovi' Pseudomt. 12, 4 auf die lesart ‚cognovi' und die quellenmässigkeit von ‚numquam' weise. Denn abgesehen von dem zu letzterer stelle oben [4]) gesagten und abgesehen von der bereits geschilderten bedeutung unseres apokryphons, ist ‚numquam cognosco' die deutlich einfache apologetische variation bzw. commentierung des in seiner unverständlichkeit gefühlten ‚non cognosco' Lc. 1, 34. Das beweist schon die weiterung von ‚quomodo istud fieri potest' zuvor gegenüber vom lucanischen ‚quomodo fiet istud', noch mehr aber der angeschlossene ganze satz, in dem überdies ‚iuxta votum meum' den ausschlag gibt. Es liegt also keine les-, sondern nur eine von der römischen kirche noch heute gepflegte deutart vor.

Wenn wir hierauf zuletzt erst des Thomasevangeliums gedenken, so geschieht dies mit bedacht. Denn ist es schon weitaus die älteste von allen bis jetzt betrachteten schriften, so gehört doch, abgesehen davon dass überhaupt nur fragmente seiner ältesten gestalt auf uns gekommen sind, das hier aus ihm in betracht kommende mit einer ausnahme nicht ihm selber, sondern einer seiner bearbeitungen an.

Das gilt in erster linie von dem ‚tractatus de pueritia Jesu secundum Thomam', dem von Tischendorf so genannten ‚evangelium Thomae latinum', dem Resch der zeitfolge nach seine ersten

1) ao. 79. 2) ao. 87.
3) ao. 88 vgl. 259. 4) s. 193.

parallelen entnommen hat und das gerade in diesem teile nicht zum Thomasevangelium gehört, da es erst c. 4 heisst: ‚Gloriosum est enarrare Thomam Israelitam et apostolum domini et de operibus Jesu postquam egressus est de Egypto in Nazareth'.

Es handelt sich dabei allein um das von Resch[1]) herangezogene c. 3: ‚quo modo Jesus egressus est de Egypto' mit seinen der pariser und der laurentianischen hs. des Pseudomt. c. 27 angehörenden varianten, die nach Resch's citierung irriger weise als solche des Thomasev.'s erscheinen. Wir stellen ihre texte hier nebeneinander:

Ev. Thomae lat.[2]) c. 3.	Pseudomt. c. 27 cod. paris. Tisch. D.[2])	Pseudomt. c. 27 cod. laurent. Tisch. B.[2])
Et ecce angelus domini obvians Mariae dixit ad eam: Tolle puerum et revertere in terram Judaeorum; defuncti sunt enim qui quaerebant animam eius. Surrexit autem Maria cum Jesu, et perrexerunt in civitatem Nazareth quae est in propriis rebus patris sui. Ut autem exiit Joseph de Egypto post mortem Herodis, tulit eum in deserto usque dum fieret tranquillitas in Jerusalem de his qui quaerebant animam pueri. Et egit gra-	Angelus domini obviavit Mariae et dixit: Tolle puerum et revertere in terram Judae; defuncti sunt enim qui quaerebant animam pueri. Surrexit autem Maria cum Jesu, et perrexerunt in civitatem Capharnaum, quae est Tyberiadis, in propriis rebus patris sui. Ut autem intellexit Joseph quia venit Jesus de Egypto, post mortem Herodis, tulit eum in deserto, usque dum fieret tranquillitas in Hierusalem ab his [qui] quaerebant puerum.	Post haec angelus domini accessit ad Joseph et ad Mariam matrem Jesu et dixit ad eos: Accipite puerum, revertimini in terram Israel; defuncti sunt enim qui quaerebant animam pueri. Surrexerunt autem [et] venerunt Nazaret, ubi Joseph bona paterna habebat. Et cum factus esset Jesus annorum septem, facta est tranquillitas in regno Herodis de omnibus illis qui quaerebant animam pueri. Reversi in Bethlehem morabantur ibi.

1) ao. 164. 165. 167 u. 169. 2) Tisch. ev. apcr. 166.

tias deo quod dedit intelligentiam, et quia invenit gratiam coram domino deo. amen.

Et gratias egit deo quia dedit ei talem intelligentiam, et quia invenit gratiam coram domino deo.

Die ursprüngliche lesart, soweit sie überhaupt auszumachen sein wird, bieten von diesen dreien unstreitig die beiden ersten. Denn sie zeigen, was wenigstens den anfang betrifft, grössere abweichung von Mt. 2, 19ff. Von ihnen aber scheint die älteste, weil abweichendste lesart, die zweite, obschon jüngste — Tischendorf[1]) zählt den cod. paris. n. 1652, von ihm mit D bezeichnet, dem 15. jahrh. zu — zu besitzen, indem sie ‚Capharnaum' im gegensatze zum kanonischen Nazareth als niederlassungsort nennt, denselben ort, an dem auch Joseph nach Pseudomt. c. 10 vor eingehung der ehe mit Maria sich aufgehalten hatte. Dass gerade dieser ort gewählt ist, kommt sicher von Mt. 9, 1 her, wo Kapharnaum *ἰδία πόλις* Jesus', ‚civitas sua' Vulg., genannt wird. Eigentümlich ist nur die bezeichnung: ‚quae est Tyberiadis'. Schwerlich dürfte damit seine lage am see Tiberias ausgedrückt sein, nach der es Mt. 4, 13 *παραθαλασσία*, ‚maritima' Vulg., heisst, da der zusatz ‚ad mare' oder ‚ad lacum' fehlt. Man wird daher raten dürfen, dass die bezeichnung von einem pilger des h. landes herrührt, der Tiberias als bischofssitz kannte, dem Kapharnaum zugeteilt war. Nach der ‚descriptio parochiae Jerusalem' vom jahre 400 war es ein solcher[2]), als welcher es auch noch im 6. jahrh. in der ‚notitia Antiochiae ac Jerosolymae patriarchatuum' erscheint[3]), während 637 unter dem khalifen Omar die christen von dort vertrieben werden und erst im 11. jahrh. das bistum wieder erneuert wird[4]). Verhält sich das aber mit einiger wahrscheinlichkeit so, dann ist nachher zur besseren übereinstimmung mit der kanonischen kindheitsgeschichte ‚Nazareth' an die stelle von ‚Capharnaum' getreten und dazu ‚in propriis rebus patris sui' aus c. 3 des ev. Thomae lat. übernommen und von cod. laurent. (B) des Pseudomt. in ‚ubi Joseph bona pa-

1) ao. XXVI.

2) vgl. T. Tobler et A. Molinier, itinera hierosolymitana. Genev. 1879. 1, 325. 3) ebend. 343.

4) vgl. v. Raumer, Palaestina. Lpz. 1860. 141.

terna possidebat' verändert worden. Bedenken wir sodann, dass die nachricht vom tragen des kindes in die wüste wegen des eigentümlichen, gar nicht dazu passenden zusatzes: ‚et egit gratias deo, quod dedit intelligentiam, et quia invenit gratiam coram domino deo' samt dem vorausgegangenen ‚usque dum fieret tranquillitas in Jerusalem', das der cod. laurent. in seiner weise verwendet hat, dringend verdächtig ist aus Protev. 25, 1 übernommen zu sein, so verstehen wir auch, dass der engel im eingang allein zu Maria sprach, und begreifen, dass das ganze ausser dem gedachten Protev. und Mt. 2, 19ff. keine andere unterlage hat, als die erfindung seines schreibers.

Es beruht daher auf unzureichender untersuchung des textes, wenn Resch [1]) behauptet: ‚Da das ev. Thomae an anderen stellen (vgl. zu Lc. 2, 40ff. [wovon sogleich]) deutliche spuren einer unmittelbaren abhängigkeit von jener vorcanonischen kindheitsgeschichte zeigt, so sind auch vorstehende aus jenem evangelium entnommenen paralleltexte mit ihren varianten beachtenswerth'. Dasselbe ist von der behauptung [2]) zu sagen, dass der aufenthalt Joseph's in der ‚benachbarten (arabischen) wüste' während der jerusalemer unruhen um so glaubhafter erscheine, als die arabische wüste damals zu Aegypten gehörte und insofern auch apoc. 12, 6 ein ‚nachklang an diesen wüstenaufenthalt' sich finde, ‚lediglich also die vom ersten evangelisten vorgenommenen kürzungen des quellentextes die in Mt. 2, 22 enthaltenen exegetischen schwierigkeiten erzeugt haben dürften'. Endlich aber beruht ‚der eindruck einer echt historischen reminiscenz' [3]) auf täuschung, den ‚das Thomasev. durch die notiz gebe, dass Joseph in Nazareth väterliche erbgüter besessen habe', wodurch ‚nicht nur eine lücke im ersten canonischen evangelium ausgefüllt und die niederlassung gerade in Nazareth auf's beste motiviert, sondern auch die lucanische darstellung gerechtfertigt' werde, wonach ‚nicht Bethlehem, wie es bei Mt. scheine, sondern Nazareth den bleibenden mittelpunkt der kindheitsgeschichte bildete'.

Was nun die parallelen aus dem griechischen Thomasev. anlangt, so ist die von Resch [4]) zu Lc. 2, 40 aus A 15, 3: *αὐτὸ δὲ [τὸ παιδίον] πολλῆς χάριτος καὶ σοφίας μεστόν ἐστιν*, wenn

1) ao. 165. 2) ao. 167. 3) ao. 170.
4) ao. 171f.

überhaupt hier eine parallele statthaft ist und nicht vielmehr nur zusammentreffen ähnlicher wörter vorliegt, unbedenklich auf rechnung lucanischer benutzung zu setzen nach dem, was wir bereits oben zur geschichte des 12jährigen zu behaupten uns erlaubten, dagegen die zusammenstellung mit *πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας* Joh. 1, 14 als unberechtigte vermutung abzulehnen, da hier nicht von dem knaben, sondern dem manne Jesus die rede ist. Und wenn immer *πληρούμενον* = *μεστόν* = *πλήρης* = מְלֵא und *σοφία* = *ἀλήθεια* = חָכְמָה sein kann, der möglichkeit fehlt nun einmal die wirklichkeit, trotzdem Resch zu behaupten wagt: ‚Sonach ist für v. 40 der hebräische grundtext sicher vorhanden gewesen’.

Die geschichte vom zwölfjährigen c. 19 aber ist ausser dem bereits oben gesagten um so sicherer ein späterer, aus Lc. hergestellter zusatz zum Thomasev., als er nicht bloss dem griechischen B, dem lateinischen, dessen schluss ‚post haec omnia Thomas Israelita: Scripsi’ etc. namentlich bedeutsam hierfür scheint, und Pseudomt. fehlt, sondern auch in seinen abweichungen die deutliche absicht zeigt sich von Lc. zu unterscheiden und damit die eigne darstellung zu rechtfertigen. So ist zunächst *μετὰ τῆς συνοδίας* 19, 1 der versuch, das unvermittelte *ἐν τῇ συνοδίᾳ* Lc. 2, 44 vorzubereiten. Sodann soll *ἀνῆλθε τὸ παιδίον Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα* das schwieriger scheinende *ὑπέμεινεν Ἰησοῦς ὁ παῖς ἐν Ἱερουσαλήμ* Lc. 2, 43 ersetzen; an stelle der passivität tritt die selbstbewusste activität, zu deren erhöhung der *παῖς* zum *παιδίον* zurückgeschnitten wird. Dass dabei der gedanke des selbstvergessenen bleibens verloren geht, der Luc. 2, 46 ebenso ausgedrückt wird wie 19, 2, merkt der vermeintliche besserer nicht. Das weggehen und zurückkehren wäre doch eine selbstcorrectur des knaben gewesen, also eine unterbrechung seines wunsches *ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου εἶναί με*. Und wenn dann der ‚hörend’ und ‚fragend’ 19, 2, wie Lc. 2, 46, geschilderte knabe zu einem solchen gemacht wird, der gleich den schriftgelehrten und Pharisaeern bei Jesus Lc. 11, 53 den *πρεσβυτέροις* und *διδασκάλοις* mit fragen zusetzt, indem er, obgleich *παιδίον*, die *κεφάλαια τοῦ νόμου* und die *παραβολὰς τῶν προφητῶν* erklärt, so ist das doch deutliche überbietung von dessen *σύνεσις* und *ἀποκρίσεις* Lc. 2, 47. Dagegen bedeutet es keine abweichung von Lc. 2, 48, dass 19, 3 dessen *ὁ πατήρ σου κἀγώ* fehlt, denn dies fehlte ebenso, vermut-

lich aber aus dogmatischen gründen, bei dem Syrer Cureton's und in einigen Italahss. Auch *ζητεῖτε* und *οἴδατε* sind varianten von Lc. 2, 49, nur dass der verf. trotz seines vorangegangenen *ἐζητοῦμεν*, an dessen stelle Lc.hss. *ζητοῦμεν* setzten, ersteres sich gestattet. Dafür kann das 19, 4 erzählte nicht an diesem orte gestanden haben, da die *γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι* an die stelle der zu erwartenden *πρεσβύτεροι καὶ διδάσκαλοι* 19, 2 treten. Im ev. Thomae lat. c. 15, 3. 4 steht deshalb dieser abschnitt direct nach dem 18, 2 berichteten, wie auch im cod. B und D des Pseudomt. Wenn in ersterem aber trotzdem folgt, was 19, 5 mit ausnahme von *ἦν ὑποτασσόμενος τοῖς γονεῦσιν* steht, so gehört auch es zu der geschichte 18, 2, da hier Maria in ihrem herzen bewahrt, 'quanta fecit Jesus signa magna in populo, sanando infirmos multos'. So scheint der schluss nicht einmal gesichert, wenn nicht erkannt werden müsste, dass das ev. Thom. lat. schwerlich mehr über den genuinen text verfügt. Dass unter diesen umständen 'höchstwahrscheinlich ein echter rest des quellentextes', wie Resch [1]) behauptet, in *ἐπιλύων τὰ κεφάλαια τοῦ νόμου καὶ τὰς παραβολὰς τῶν προφητῶν* vorliege' und die ersteren 'jedenfalls die paraschen' und die letzteren 'die haphtharen der altsynagogalen vorlesungen' seien, 'deren existenz ja notorisch in die vortalmudische zeit hinaufreicht', ist ausgeschlossen. Da wir für das 19, 4 erzählte festgestellt haben, dass es nicht der geschichte vom 12jährigen angehört, so wird die von Resch [2]) aufgestellte behauptung gegenstandslos, dass 'Lc. bei seinem grundsatz schriftstellerischer sparsamkeit doubletten so viel als möglich zu vermeiden' *μακαρία σὺ εἶ ἐν γυναιξὶν κτλ.* ausgelassen habe, das seine parallele 1, 42 bereits gebraucht. Überdies kann Lc. das wort nicht einmal gekannt haben, da es dem Thomasev. seiner Mariologie wegen fremd ist, sich also als spätere zutat kirchlicher bearbeiter charakterisiert.

Damit ist der gesammte kindheitsgeschichtliche stoff erschöpft, den unseres wissens die altchristliche litteratur und apokryphik enthält. Hat nun unsere untersuchung dargetan, dass, wenn wir von der problematischen stelle des ev. Thomae graec. A. 15, 3 absehen, als einzige quelle für ihn das Protev. und die kanonischen berichte bleiben, so hat man wol ein recht zu dem schlusse, dass

---

1) ao. 176. 2) ao. 180f.

damit auch alle quellen der altchristlichen zeit für die kindheitsgeschichte erschöpft sind. Denn was auch im laufe der zeit verloren gegangen sein mag, es ist undenkbar, dass etwas spurlos vergangen sein soll, an dem die phantasie und lehre der gesamtkirche einen solchen anteil genommen hat, wie gerade an der kindheitsgeschichte, nachdem sie einmal in ihren gesichtskreis eingestellt war. Apostolische briefe konnten verschwinden, die logia selbst teilweise verzettelt werden, aber der einmal aufgezogene zettel für den späteren christologischen einschlag war seit dem augenblick unverlierbar, wo nicht die lehre, sondern die person Jesus' in den vordergrund des christlichen denkens und ratens getreten war. Hätte deshalb unsere bisherige untersuchung den an sich ehren- und bewundernswerten traum Resch's[1]) von seinem סֵפֶר תּוֹלְדוֹת יֵשׁוּעַ הַמָּשִׁיחַ, dem man so viel anregung verdankt, nicht schon gestört, dieser gedanke allein müsste ihn vernichten. Denn er ist die consequenz des geschichtlichen gedankens.

Es ist aber noch ein anderer, nicht minder wichtiger schluss aus unserem gesamtergebnisse zu ziehen. Sind das Protev. und die kanonischen berichte die einzigen quellen für die altchristliche litteratur und apokryphik gewesen, so ist das ein beweis, dass beide selbständig neben einander hergingen und niemand daran dachte, dass eines die quelle vom anderen sei. Denn werden sie von anfang an gleichwertig mit einander gebraucht, und hat die apokryphische litteratur sie sogar apologetisch-harmonistisch in einander gearbeitet, so war man überzeugt, dass man in ihnen, ähnlich den drei synoptischen evangelien, drei synoptische kindheitsberichte vor sich habe, verwant wie jene mit einander und dennoch freiständig wie diese, eine tatsache, die dadurch ihr besonderes licht empfängt, dass man, wie oben gezeigt, Mt. und Lc. an den betreffenden stellen nach dem Protev. ändern konnte, was für dieses sogar, wie wir sahen, eine gewisse superiorität, wo nicht priorität bedeutet. Und hat sich auch die harmonistik soviel später erst an Protev., Mt. und Lc. versucht, als an den drei synoptikern und Johannes, so war das um so bedeutsamer, als es neben der kirche her mit einer von dieser officiell nicht anerkannten schrift geschah. Im übrigen ist bereits der gleichwertige gebrauch der drei, den wir von anfang an bis zu Epiphanios beobachten,

---

1) ao. 28.

einer art von harmonie gleichzuschätzen. Und auch darin ähnelt diese zeit der späteren, dass, wie sie die lucanische Johannesgeschichte kaum streift, diese dieselbe völlig unberührt lässt, unseres ermessens abermals ein zeichen von der wertschätzung des Protev.'s vor Lc. Denn war bei dem widerspruche der erzählungen beider eine harmonie unmöglich, so gab man doch dem kanonischen Lc. nicht den vorzug durch wiedergabe seines berichtes. Daran war aber offenkundlich nichts anderes schuld, als dass man dieselbe unfruchtbarkeitsgeschichte nicht zweimal spielen lassen wollte. Also eine unbewusste, aber deutliche kritik gar und nicht zu ungunsten des Protev.'s, obschon man auch dessen Johannesgeschichte am ende unberührt liess und vermutlich nicht aus den gründen, die wir weiter unten zu widerlegen haben.

2. Die selbständigkeit des Protevangeliums.

Dass die alte kirche in dieser angelegenheit mehr von dunkelem gefühle als klarer erkenntnis geleitet war, ist ohne weiteres zuzugestehen. Kritik in unserem sinne war nicht ihre sache. Dass dies gefühl aber nichts desto weniger ein richtiges war, lässt sich erweisen, trotzdem sowol das gegenteilige als das ähnliche der modernen zeit seine unklarheit zu vermehren und damit das urteil zu einer blossen geschmackssache zu machen scheinen. Denn beide bekunden in wahrheit doch nur, dass das kirchliche vorurteil zu stark war und der gegenstand zu geringfügig schien, um ihm die mühe einer regelrechten wissenschaftlichen untersuchung angedeihen zu lassen. Oder würde sich Hase bei einem kanonischen buche mit der oben citierten bemerkung: ‚manches deutet auf einen ursprung dieser schrift ausserhalb aller bekanntschaft mit den anfängen des Mt. und Lc.' begnügt haben? Würde Zahn einem solchen gegenüber es bei seiner alternative: ‚eine compilation aus der kindheitsgeschichte des Mt. und Lc., sofern es nicht freie dichtung ist' bewenden haben lassen? Und würden unter solchen umständen Holtzmann, Harnack und Krüger ohne nachweis auf ihrem urteil von der entstehung unseres apokryphons aus Mt. und Lc. bestehen? Man ist auch solchen litterarischen erzeugnissen unseres dafürhaltens wenigstens strenge gerechtigkeit schuldig,

und die wissenschaft zudem duldet weder blosse vermutung noch machtsprüche.

Setzen wir deshalb trotz aller unserer oben versuchten beweise zunächst den fall, dass die bekannte behauptung der abhängigkeit des Protev.'s von Mt. und Lc. zu recht bestände, und halten wir einmal die evangelisten von den von uns gerügten fehlern frei, auch den griechischen text des Protev.'s für seinen urtext, was ergäbe sich? Wir würden die älteste harmonie der beiden heterogenen kanonischen kindheitsgeschichten besitzen, aber eine harmonie, die, um das bild noch einmal zu gebrauchen, auf dem Prokrustesbette zu stande gekommen wäre. Mt. 1, 18—25 wäre Protev. 13 u. 14 in unnatürliche länge gezogen worden, während Mt. 2 in Protev. 21 u. 22 um die flucht nach Aegypten und die rückkehr wie ansiedelung in Nazareth amputiert worden wäre. Lc. dagegen hätte es sich gefallen lassen müssen, nicht sowol amputiert. als geradezu verstümmelt zu werden. Denn von seinem ganzen berichte hätten nur das verstummen des Zacharias, die verkündigung an Maria 1, 26—38, der besuch bei Elisabeth 1, 39—56 in erheblicher verkürzung, das gebot des Augustus 2, 1, die wickelung des kindes und die krippe 2, 7, wie wir urteilen müssen, aus reinster willkür, aufnahme gefunden. Denn was hätte gehindert den bericht von den hirten und die darstellung im tempel, des 12jährigen gar nicht zu gedenken, mit aufzunehmen, da Mt. für die beiden ersten so reichliche zeit gelassen? Die sache wird aber noch schlimmer, wenn wir unser augenmerk auf das richten, was der Protevangelist aus dem aufgenommenen kanonischen stoffe zu machen sich erlaubt hätte. Aus dem scheineheverhältnis, das mit wirklicher ehe schliesst, wäre ein blosses schutzverhältnis geworden, das bis an's ende nicht zu förmlicher ehe wird. Die *ἐν γαστρὶ ἔχουσα* Mt. 1, 18 wäre Protev. 13, 1 vorerst nur eine *ὀγκωμένη*, und Joseph nicht der sich betrogen wähnende scheinehemann, sondern der ob seiner pflichtversäumnis entsetzte tugendwächter, der darum Maria nicht des treubruchs gegen ihn, sondern des treubruchs gegen gott bezichtigt und starr von ihrem unschuldsschwure nicht schwankt zwischen seinem gerechtigkeitsgefühl und dem mitleide mit der schande Maria's, sondern zwischen seinem pflichtgefühl gegen gott und dem erbarmen für die todeswürdige sünderin und aus letzterem grunde auf heimliche entlassung, aber mit dem ungewöhnlichen zusatz *ἀπ᾿ ἐμοῦ*, dächte. Und

dann mahnte ihn nicht der engel keine furcht zu haben vor der ehe mit Maria, sondern nichts für diese zu fürchten. Dabei aber wieder die abweichung, nicht das in ihr gezeugte, sondern das in ihr seiende rühre vom h. geiste. Und selbst das wäre, wie wir wissen, nicht übereinstimmung mit Mt., sondern sogar gegenüber dem 11, 2 berichteten scheinbarer widerspruch mit sich selber. Bei der Magiergeschichte sodann hätte der benutzer sich erlaubt, diese statt nach 2 jahren sofort nach der geburt des Jesuskindes auftreten zu lassen, und Herodes hätte nicht nach der zeit, sondern nach der natur des erschienenen sternes gefragt und darnach dennoch die kinder von 2 jahren und darunter töten lassen. Statt aber vom engel gewarnt zu sein, hätte Maria nur von dem mordanschlage des Herodes gehört und erschrocken ihr kindlein gegewickelt in eine ochsenkrippe gelegt. Trotzdem müsste der Protevangelist den Mt. bevorzugt haben bei seiner harmonie, denn nicht allein, dass er nur ein minimum des soviel grösseren lucanischen berichtes berücksichtigt hätte, so hätte er auch das benutzte in ungleich rücksichtsloserer weise verändert. Er hätte dem engel eine stimme vorangeschickt und ihr das wort dieses engels in den mund gelegt, vermehrt mit demjenigen Elisabeth's an Maria, und nicht nur dass die stimme statt im hause im freien erschallt wäre, so wäre Maria auch nur über sie erschrocken. Ebenso hätte er das zweite engelwort eigenmächtig verändert und statt des *συλλήψῃ ἐν γαστρί* sein *συλλήψῃ ἐκ λόγου αὐτοῦ* gesetzt, das übrige aber weggelassen, nicht minder die frage Maria's in eine solche nach der geburt verwandelt. Und ebenso hätte er die engelantwort willkürlich beschnitten und an stelle des weggelassenen gesetzt, was bei Mt. der engel zu Maria spricht. Dann hätte er ganz unvermittelt den von Lc. sorgfältig vorbereiteten besuch bei Elisabeth folgen lassen und auch den bericht hiervon bis zur unkenntlichkeit entstellt, die begrüssung Elisabeth's durch Maria weggelassen, den gruss Elisabeth's verkürzt um das bereits vorausgenommene *εὐλογημένη κτλ.* und dessen nächsten zusatz, das zweimal berührte hüpfen der leibesfrucht nur einmal erwähnt und dann die ungeheuerlichkeit begangen Maria zum vergessen der ihr geschehenen offenbarung und zur verwunderung der ihr erwiesenen ehrenbezeugung zu bringen, Elisabeth's lobgesang aber unbeachtet zu lassen. Hiernach hätte er den census für die *πᾶσα οἰκουμένη* in einen solchen für Bethlehem verwandelt, die

reise von Jerusalem aus mit wunderlichen zutaten vor sich gehen lassen und die geburtsgeschichte in einer weise ausgesponnen, dass von dem ursprünglichen kein faden mehr sichtbar war, da selbst das wickeln und die krippe eine ganz andere verwendung gefunden hätten. Und was wäre gar aus der Johannesgeschichte geworden? Nur das räthselhafte verstummen des Zacharias wäre stehen geblieben, alsdann aber ein ganz neues von diesem, wie von Elisabeth und Johannes erzählt worden. Diesem allem wäre dann die kindheitsgeschichte Maria's mit der übergabe an Joseph einfach vorgeschoben, mittendrin die ausgedehntesten weiterungen vorgenommen und das ganze mit einer wildfremden geschichte beschlossen worden, wie es begonnen.

Bedenkt man nun, dass das angeblich entlehnte, dabei aber völlig umgearbeitete und auf's doppelte vermehrte fünf capitel (11. 12. 13. 14. 21) mit je einem anfangssatze von zwei weiteren (17. 22) füllt, so ergäbe sich, dass der verf. um etwa $^1/_5$ seines ganzen werkes dieses selber zu schaffen sich gemüssigt gesehen hätte. Nun ist ja freilich das angeblich entliehene, mit ausnahme allerdings der Magiergeschichte, das herz des ganzen, und es liesse sich wol denken, dass ein fabulator sich getrieben fühlen konnte diesem herzen einen ganzen leib umzudichten. Aber betrachten wir die fähigkeit unseres dichters in seinem anerkannten eigentume, so wird es doch unzweifelhaft, dass er, der ein besseres herz, als das vorgefundene zu schaffen im stande war und in der tat geschaffen hat, sich nicht beikommen lassen konnte auf grund eines vorgefundenen spanes einen in seiner art höchst kunstvollen schrein herzustellen. Haben wir doch, um nicht auf Mt. und Lc. recurrieren zu müssen, an den späteren apokryphen proben genug, um beurteilen zu können, was aus der benutzung von gegebenem wird. Hier aber ist keine flickarbeit, sondern so sehr ein ganzes, dass die angeblich aufgenommenen teile winkelrecht in das übrige passen und so sehr, dass die darin geschilderten personen und und geschehnisse als völlig andere erscheinen, vorausgesetzt allerdings die hebräische grundschrift. Erwägen wir zudem, dass allein auf dem vom Protev. eingeschlagenen wege die idee von der übernatürlichen geburt voll zum austrag kommen konnte, d. h. dass nach der sinnlich geistigen vergottung Jesus' durch die vom himmel herabgekommene taube bei der taufe die vollsinnliche durch die geburt folgen musste, so ist klar, dass, wie die gegen-

wärtige taufgeschichte ein retouchiertes bild von der ursprünglichen bietet, die kanonischen darstellungen von empfängnis und geburt nur secundärbildungen sein können, da sie das wunder bereits apologetisch in das natürliche geschehen verschleifen, Mt. 1, 21 mit der schlichten geburt, Lc. 2, 7 mit der geburt des πρωτότοκος und der darauf folgenden reinigung Maria's, was Thomas von Aquino [1]) freilich nicht gehindert hat ebenso apologetisch zu versichern: ‚ipsa enim secundum se purgatione non indigebat . . . sed voluntarie purgationis observantiam adimplevit. War die idee der übernatürlichen geburt eine genuin heidnische, so musste doch, wie sich später ergeben wird, ihr erster ausdruck ein grass sinnlich heidnischer sein.

Schliesst aber das allein schon die aufnahme kanonischer bestandteile in das Protev. aus, so will auch erkannt sein, dass seine originalität dadurch gewährleistet ist, dass es die fehler und besonderheiten eines originalwerkes an sich trägt. Wie der nachahmer und apologet durch ängstliche vermeidung und vertuschung von widersprüchen und ähnlichem sich verrät, so zeichnet sich der dichter eines originales unserer art durch geniale gleichgültigkeit gegen widersprüche und kleine ungereimtheiten aus, ja er begeht absichtlich scheinbare. So hat den unseren z. b. die idee von der bewahrung der jungfräulichkeit Maria's in der hut des greisen Joseph vergessen lassen, dass diese durch dessen zweijährige abwesenheit auf probe gestellt war, zumal er 9, 2 υἱούς genannt hatte, ein grund für seine nachdichter, die ja bei solchen anlässen immer scharfsichtig zu sein pflegen, Maria für diese zeit mit einem jungfrauengefolge in Joseph's hause oder im elterlichen zu Nazareth zu umgeben. Dann begeht er die unachtsamkeit Annas trotz der 2jährigen abwesenheit Joseph's diesen als den urheber der schwangerschaft Maria's verdächtigen zu lassen, weshalb ihn die späteren klüglich aus dem spiele lassen. Andere verstösse provociert er bewusst; so das verstummen des Zacharias, dessen deutung er getrost dem besonnenen leser überlässt. Und wenn er uns das vergessen Maria's zumutet, so geschieht es nicht, um in seiner weise das spätere lucanische nichtwissen Maria's von der ihr gewordenen offenbarung einzuleiten, zu dem ihm überdies jede gelegenheit fehlt, sondern, wie sich

---

1) summ. III, qu. 37 art. 4, vgl. Hofmann, leb. Jes. 121.

später zeigen soll, um Maria zu dem in seinen augen erlauchtesten gefässe der gottesgeburt, d. h. zur vollendetsten vollstreckerin ihres wortes: *γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου* zu machen, uns aber nebenbei einen neuen beweis zu liefern, dass Lc. von diesem *ἐπελάθετο* sein vergessen der *μυστηρίων ὧν ἐλάλησεν αὐτῇ Γαβριὴλ ὁ ἀρχάγγελος* für Maria bezogen hat. Dass aber Joseph die ihm gewordene offenbarung nicht vergessen hat, das bezeugt seine mitteilung an die hebräische amme 19, 1, scheint es, im widerspruche mit sich selber, da er 15, 4 vor gericht verstummt. Aber dieser widerspruch ist abermals ein beabsichtigter. Joseph muss schweigen, weil das fluchwasser die unschuld beider zu offenbaren hat. Und so ist es auch mit dem scheinbar unmotivierten besuche Maria's bei Elisabeth. Denn die unbestimmte *συγγενίς* 12, 2 ist, wie wir sahen, in wahrheit die muhme oder tante, von der später zu reden ist, und bereits c. 10 still vorbereitet, wo Zacharias einfällt, dass Maria Davididin sei. Wir erraten nun, woher das auffällige wissen des Zacharias stammt, verstehen übrigens auch so schon, dass der verf. seinen lesern das plötzliche auftreten einer neuen person zumuten konnte, da es für die als zeitgenossen gedachten bekannte leute sind, und bemerken schliesslich mehr als das: wir gewahren, dass diese scheinbare episode ein integrierender teil des ganzen ist, indem sie nicht sowol, wie bei Lc., zur verherrlichung Maria's und ihrer künftigen geburt dient, als neben diesem vor allem das wichtige bindeglied zwischen der Maria- und Johannesgeschichte bildet und dazu die dem dichter wichtige fluchwasserscene vermittelt, die das vergessen Maria's eingeleitet hat. Kommt aber zu diesen wunderlichkeiten mit und ohne absicht neben dem nicht geringen eigentlichen wunderbaren die starke fehlerhaftigkeit der übersetzung von anfang an, so wird man zugestehen müssen, dass nur ureigene lebenskraft im stande war solch unverwüstliche lebensdauer seinem werke zu verleihen, das kirchlich begünstigte parasiten in Mt. und Lc. und dazu die kirchliche censur zu tragen, zu diesem allen aber noch das geheimnis seiner natur und bestimmung bis auf den heutigen tag zu wahren hatte, wo wir es ihm zu entreissen suchen.

Schliesslich aber sei noch darauf hingewiesen, dass gerade dies im weiteren verlaufe der untersuchung zu enthüllende geheimnis samt dem plane des ganzen werkes die beste gewähr für

seine freie conception ist. Wer mit so viel originalität, um nicht zu sagen beinahe genialität, ein völlig neues, nie dagewesenes, durch und durch eigenartiges bauwerk aufführt, kann fremde bausteine, auch wenn er sie erneut behauen wollte, nicht gebrauchen. Ihr wesentlich anderes material würde sie verraten. Der aber soll noch gefunden werden, der nachweisen könnte, wie wir bei Mt. und Lc. getan, dass ein fremder stein, eine unberechtigte fuge, ein auf fremden bauriss schliessen lassendes gefüge an dem ganzen baue sich fände. Die ganzheit eines werkes aber ist der bürge seiner selbständigen erzeugung, und wir werden sogleich sehen, dass alle in dieser richtung angestrengten versuche diese ganzheit und einheit in frage zu stellen sich erfolglos erweisen.

IV. Die quelle an sich.

Ist dem Protev. im vorangegangenen, wie wir denken, das recht erstritten die alleinige quelle der kanonischen kindheitsgeschichte Jesus' zu sein, so stehen wir folgerichtig nun vor der aufgabe ihm selber die würdigung angedeihen zu lassen, die ihm als einem werke von solcher bedeutung gebührt. Diese aufgabe wird uns leider nicht dadurch erleichtert, dass wir schon einmal um ihre lösung bemüht waren. Denn der gewonnene neue gesichtspunkt heisst uns von dem damals gesagten soviel zurücknehmen und ihm soviel hinzufügen, dass der bleibende rest lediglich in dem nachweise der hebräischen urschrift unseres apokryphons besteht und selbst in diesem erheblich der nachbessernden hand bedarf. Ebenso wenig sehen wir uns gefördert durch die arbeiten Zahn's und Harnack's, so verdienstvoll diese an sich sind. Denn ein wie vortrefflich gesichtetes und bearbeitetes material zur beurteilung der geschichtlichen zeugnisse über das Protevangelium sie bieten, weder der text noch die würdigung des seltsamen buches hat einen vorteil davon. Es bleibt das aschenbrödel gegenüber seinen bevorzugten kanonischen schwestern, denen es sein dasein verdanken soll, und es gilt von ihm, der mutter aller, in erster reihe, wenn Zahn [1]) gestehen muss, dass ‚eine erschöpfende untersuchung der mit der kindheits- und vorgeschichte Jesu sich befassenden bücher immer noch ein bedürfnis ist'.

Wenn wir nun die ersten linien zu einer solchen für es wagen, so geschieht dies nicht bloss unter dem zwange, dass das ergebnis unserer seitherigen untersuchung dieselbe fordert, sondern auch unter dem ermutigenden vorteile, dass eben dieses sie fördert.

---

1) gesch. des N. T.lichen kanons 3, 768.

Was nämlich die aufgabe der untersuchung dieser rätselvollen schrift bisher zu einer fast unlöslichen machte, ist der umstand, dass sie einem diamanten zu gleichen schien, der nur im eigenen staube geschliffen zu werden vermag, da sie einzig in ihrer art, eine litterarische ἀπάτωρ und ἀμήτωρ, jede geschichtliche erklärung entbehrt. Diesem übelstande ist durch das ergebnis der bisher geführten untersuchang abgeholfen. Wir besitzen nunmehr den ältesten commentar des Protev.'s in den vorgeschichten des Mt. und Lc., der die heranziehung späterer bezeugungen nahezu überflüssig macht, und es gilt nur diesen mit der umsicht und vorsicht zu handhaben, die ein so heikeler untersuchungsgegenstand, wie das Protev., in besonderem masse erheischt. Dies denn auch der hauptgrund, der uns vorschrieb statt zum beginne erst hier den angelpunkt der ganzen untersuchung zu besprechen, was zugleich den vorteil bietet dem durchmessenen wege neues licht zuzuführen. Die bei der besprechung zu beobachtende reihenfolge hat bereits die allgemeine einleitung in ihren grundzügen festgestellt. Die nötig werdende unterteilung unter diese bleibe dem gange und der begründung der untersuchung selber vorbehalten.

1. Die überlieferte textgestalt.

Den ausgangspunkt der untersuchung kann selbstredend nur die überlieferte textgestalt des Protev.'s bilden. Erst die gesicherte grundlage gibt das recht zu gesicherten schlüssen. Trotzdem haben, wie bemerkt, sowohl Zahn als Harnack auffälligerweise es vermieden dieser grundlage ihre aufmerksamkeit zu schenken, höchstens dass letzterer die sache streift, wenn er, wie oben angeführt, das Protev. einen mit interpolationen auf uns gekommenen roman [1]) nennt. Aber selbst wenn wir seiner zeit den überkommenen text zum ausgang unserer untersuchung nahmen, so geschah es unter der verhängnisvollen annahme der priorität der evangelischen berichte und konnte nur zu einem halben erfolge führen. Das ist nun anders.

1) Dies war geschrieben vor kenntnis seiner gesch. d. christl. litt. 2, 1, 598 ff., von der später.



Zwar es wäre wider die wahrheit, wollte man behaupten, dass der griechische text unseres apokryphons unverfälscht auf uns gekommen sei, und dass die textkritik seit Tischendorf ihr letztes wort gesprochen habe, ja dies sprechen könne ohne neue hss. Das eine wie das andere verbietet sowol das alter als die natur der uns gebliebenen hss., von denen, wie man weiss, die älteste, noch dazu in bruckstückform, nur bis zum 9. jahrhundert hinabgeht, und die alle zum teil so erheblich im einzelnen von einander abweichen, dass Hilgenfeld [1]) schon hiernach zu der vermutung kommen konnte, sie wiesen auf eine ältere grundschrift zurück. Aber soviel ist wenigstens erreicht, dass wir nunmehr den ältesten prüfstein für die überlieferte textgestalt des Protev.'s gewonnen haben. Wir sind nicht mehr auf die par kirchenväterlichen anführungen aus dieser schrift angewiesen, die als solche ausserdem gewissermassen erst erzwungen werden müssen. Die wörtliche übereinstimmung der betreffenden stellen der kanonischen berichte mit denen des Protev.'s, die wir oben als ergebnis der unzweifelhaften herübernahme jener aus diesem bestimmen konnten, ist bürgschaft dafür, dass wenigstens diese teile ursprünglicher text sind. Haben aber diese trotz oder dank ihrer übereinstimmung mit den kanonischen sich rein erhalten können vor den händen der allein im sinne der kanonisierenden kirche tätigen späteren und spätesten abschreiber, so wird der argwohn gegenstandslos, dass der übrige text mit erheblichen veränderungen auf uns gekommen sein könne. Das verbietet nämlich nicht bloss dessen auffälliger und dabei der kirchlichen dogmatik ungefährlicher inhalt, sondern auch die oben von uns erörterte tatsache, dass dessen grundzüge in den lucanischen bericht eingearbeitet sind. Was aber dort seinen platz finden konnte, das zeigt sich in den späteren apokryphischen gebilden derart verwendet und umgestaltet, dass es nur dem uns vorliegenden texte seine entstehung verdanken kann. Als weitere gewähr würde die bekannte inhaltsangabe unserer schrift bei Peudo-Eustathios [2]) zu nennen sein, fehlte dieser nicht der bericht über das fluchwassertrinken, und wäre nicht die flucht nach Aegypten in sie aufgenommen.

---

1) krit. unters. über die evv. des Justin. Halle 1850. 154.

2) vgl. A. Berendts, studien üb. Zacharias-apokryphen u. Zacharias-legenden. Leipzg. 1895. 43 anm. 2.

Sie kann also nur die stelle einer interpolierten alten hs. vertreten, ist aber in diesem betrachte wichtig für die geschichte des apokryphons, sofern sie zeigt, dass zu dieser zeit die bekanntschaft mit demselben für den epitomator und seinen leserkreis, da man bekanntes nicht nachzuerzählen pflegt, eine neue, es selber also für den benutzer eine schrift von grauem alter war, die sich als solche auch dadurch kund gibt, dass sie bereits von der willkür der ausmerzung, wofern diese nicht auf rechnung des epitomators kommen sollte, zu leiden hatte. Ein zeugnis unseres erachtens, dass Pseudo-Eustathios, den Tischendorf zwischen Epiphanios († 403) und den Kreter Andreas (7. jahrh.) setzt[1]) erheblich älter sein muss, als die nach dem Protev. gebildeten apokryphen, deren entstehungszeit, wie wir sahen, bis jetzt noch im dunkeln liegt.

Anders[2]) freilich würde es sich verhalten, wenn vorab die zweifel sich als berechtigt erweisen sollten, denen A. Berendts mit seinen ‚studien über Zacharias-apokryphen und Zacharias-legenden'[3]) in bezug auf die zugehörigkeit der capp. 22, 3—24 zum textganzen einen ebenso scharfsinnigen als gelehrten ausdruck verliehen hat. Indes, wenn wir diesen bereitwillig auch alles recht einem wesentlichen teile unserer ausführungen vom jahre 1889 gegenüber zugestehen, an sich selber müssen wir, nunmehr besser unterrichtet, es ihnen versagen, auch ohne dass wir noch gebrauch von der späteren deutung des ganzen machen, die diese capitel als dessen integrierenden teil nachweist. Es ist uns das um so peinlicher, je grösseren dank wir dem gelehrten gegner ausser für seine mannigfachen belehrungen dafür schulden, dass er den übrigen resultaten unserer damaligen abhandlung zustimmend gegenübersteht, und je weniger wir hierbei die gelegenheit haben auf das bleibende verdienst hinzuweisen, das er sich mit der sorgfältigen zusammentragung und besprechung aller auf die Zachariasgeschichte bezüglichen noch so entlegenem und zerstreuten litterarischen einzelheiten erworben hat.

1) ev. apcr. XII.

2) Da uns erst nach vollendung des ganzen die angriffe Berendts' und Harnack's auf unsere abhandlung über das Protev. in den stud. u. krit. 1889, 728 ff. zu gesichte kamen, so schieben wir hier, so gut es gehen will, unsere entgegnung ein.

3) s. s. 216 anm. 2.

Müssen wir es nämlich im allgemeinen schon bedenklich finden an der existenzberechtigung der fraglichen capitel in ihrem jetzigen verbande zu rühren, obgleich sie nach Berendts' eignem geständnisse[1]) zum eisernen bestande der hss. gehören, so erscheinen insbesondere die zunächst an ihren text geknüpften ausstellungen[2]) unzutreffend. Als erledigt dürfen wir bereits durch unsere obigen bemerkungen zu der einschlägigen Lc.stelle die erachten, die das gewissermassen als einleitung in diese capitel dienende verstummen des Zacharias als ‚späteren einschub' bezeichnen möchte. Eben darum können wir weiter nicht zugeben, dass der ‚priester' 12, 1 nicht Samuel sein solle. Denn war auch c. 9 u. 10 Zacharias damit gemeint, so galt diese bezeichnung eben nur dem amte, nicht dessen träger. Der hohepriester empfängt, was vom hohenpriester bestellt war, wenn er jetzt auch Samuel heisst. Wenn alsdann ‚die abgerissenen sätze am schlusse von c. 22 u. 23' beanstandet werden, so ist zu bedenken, dass deren eigentümlichkeit nicht nur der ehemals von uns schon betonten eigenart des verf.'s, sondern auch der sache an sich entsprechen. Ganz ebenso lakonisch wird 22, 2 die rettung des Jesuskindes abgetan. Die rettung des Johanneskindes mit seiner mutter und der mord des Zacharias sind dem verf. ebensolche abschliessende facta, wenn sie auch unserer forderung an geschichtliche darstellung nicht entsprechen. Allein berechtigt wäre der umstand[3]), dass Elisabeth schon 22, 3 hört, *ὅτι Ἰωάννης ζητεῖται*, während es erst 23, 1 von Herodes heisst: *ἐζήτει τὸν Ἰωάννην*, ergäbe nicht der vergleich mit dem unmittelbar vorangegangenen hören Maria's, *ὅτι ἀναίρονται τὰ βρέφη*, dass ein doppelter übersetzungsfehler vorliegt. Der Zusammenhang fordert für Maria, dass die kindlein getötet werden sollen, nicht dass sie bereits getötet werden, da soeben erst der befehl zur tötung gegeben worden ist. Dasselbe fordert er für das suchen des Johannes. Der übersetzer hat demnach offenbar beide male das hebr. imperfectum irrig mit dem praesens übertragen. Ähnlich versehen es die LXX mit dem aorist 2 Kön. 3, 27[4]).

---

1) s. 46 f. 2) s. 52 f. 3) s. 88 anm. 2.

4) Bei dieser gelegenheit sei auch der behauptung Berendts' s. 51 gedacht, dass unsere belege zu einem hebr. urtexte des Protev.'s für dessen ‚übrige teile' zwar ‚viel gewicht zu haben scheinen, in bezug auf

Bietet aber der text an sich keinen anhalt zu berechtigten anständen, so kann auch von seinem inhalt aus nicht auf spätere einschiebung geschlossen werden. Bei dem dahin zielenden, mit wie grosser sorgfalt immer ausgeführten vergleiche der drei relationen über den mord des Zacharias [1]) bei Origines in Matth. comm. ser. c. 25 u. 26, in der *Γέννα Μαρίας* bei Epiphanios haer. 26, 12 und im Protev. mit allen sich an sie schliessenden variationen trifft Berendts nach unserem dafürhalten nur bezüglich der zweiten das richtige, wenn er sie [2]) ‚lediglich eine tendenziöse umgestaltung von Lc. 1, 8—23' nennt. Dagegen müssen wir die über das alter und die rangverhältnisse der drei berichte gemachten annahmen beanstanden. Massgebend für die bestimmung des alters und damit des ranges ist unseres erachtens die in allen dreien, bei Origenes wenigstens dem zusammenhange nach, vorkommende bezeichnung ‚hoherpriester' für Zacharias. Für Origenes insbesondere wird das alter durch die tatsache bestimmt, dass es sich in seinem berichte um die nach der geburt jungfrau gebliebene Maria handelt. Eine solche ‚traditio', wie er sie empfangen haben will, war nur auf grund der Protev. 19, 3 procla-

---

die Johannesgruppe aber nicht die geringste beweiskraft besitzen'. Setzt er nämlich hinzu: ‚Schon die aus den cc. X extr., wo vom verstummen des Zacharias die rede ist, XXI und XXII gesammelten hebraismen schliessen eine andere erklärung nicht aus', so können ja wol die von uns ehemals in c. 10 hervorgehobenen und von ihm anm. 1 besprochenen auch ‚als auf griech. boden erwachsen angesehen werden', nicht aber die von uns nunmehr für dies cap. weiter unten anzuführenden. Und ebenso steht es mit den hebraismen der cap. 22—24, von denen wir schon eben zwei der später zu besprechenden vorausnahmen. Dazu müssen wir es noch hier beanstanden, dass Berendts *οὐ γὰρ ἠδύνατο ἀναβῆναι* eventuell für eine glosse hält, die ‚demgemäss auch Tischendorf nicht aufgenommen habe'. Dies tat letzterer aber nur in der ersten auflage seiner evv. apocr., in der von uns benutzten zweiten hat er sie in den text gesetzt. Und das mit recht. Denn die worte stellen eine schwere lesart dar, die offenbar nur deswegen von den hss. AF[b] Syr. ausgelassen und von den übrigen variiert wurde, weil *ἀνέβη* schon vorausgegangen war, während *ἀναβῆναι* hier die unten zu besprechende verkehrte übersetzung von עָלָה abgibt. Die erneuerung unserer vermutung für *ἐδέξατο αὐτήν* statt *αὐτούς* ebenda haben wir dagegen von selber nicht mehr versucht, da wir mit Berendts *αὐτήν* für ausreichend ansahen.

1) s. 25 ff. 2) s. 56.

mierten jungfräulichen geburt möglich, da, wie wir sahen, die evangelisten eine solche tatsächlich ablehnen. Geht nun, wie wir wissen, der origenistische bericht dem der *Γέννα Μαρίας* zeitlich soviel voran, so ist der schluss berechtigt, dass auch der ‚hohepriester' die prägung im Protev. empfangen hat, dieses demnach den ältesten der drei berichte darstellt und in der tat unsere von Berendts befehdete ‚schwere lesart' von damals enthält, der zu lieb die so viel leichtere bei Origenes und in der *Γέννα Μαρίας* erfunden wurde. Dem steht nicht entgegen, dass, wie Berendts annimmt, Origenes in Matth. tom. X c. 17 die *βίβλος Ἰακώβου* kenne, weil sie oder das Protevangelium die brüder Jesus' söhne aus Joseph's erster ehe nenne, durch seinen wesentlich anderen bericht vom morde des Zacharias aber verrate, dass der jetzige bericht des Protev.'s hiervon diesem ehemals nicht angehört haben könne. Denn diese *βίβλος* kann nicht unser Protev. sein, da vor allem die ‚quaedam traditio', auf die sich Origenes bei dieser erzählung beruft, nicht mit einem ihm bekannten buche stimmt, die erzählung selber aber eine fortsetzung des Protev.'s bilden würde, zu der dieses keinen anfang zeigt, nicht zu gedenken dessen, was schon oben [1]) von uns bemerkt wurde, dass der bericht von der geburtshöle als einer sehenswürdigkeit Bethlehem's [2]) die kenntnis von demjenigen des Protev.'s, also auch die von diesem ausschliesst. Ähnlich müssen wir von dem sog. zeugnis des Pseudo-Gregor von Nyssa und dem aus ihm gezogenen schlusse bei Berendts [3]) urteilen. Auch er soll den ersten ‚teil des Protev.'s kennen, während er doch den mord des Zacharias in der weise des Origenes erzählt. Aber die ‚bemerkenswerten verschiedenheiten', die auch Berendts [4]) in dessen darstellung gegenüber dem ersten teile des Protev.'s findet, lassen mit höchster wahrscheinlichkeit erkennen, dass die von ihm benutzte *ἀπόκρυφός τις ἱστορία* bereits eine spätere bearbeitung des Protev.'s aufzeigt, die wir mit ähnlichen anderen als mittelglieder zwischen ihm und seinen bekannten späteren apokryphen absenkern zu betrachten haben werden. Sehen wir doch beispielsweise bereits den ‚hohenpriester' Zacharias in die berühmte erste weihnachtspredigt des Chrysostomos vom jahre 388 [5]) eingedrungen. Es darf daher nicht wunder

1) s. 158. 2) contra Celsum 1, 51. 3) s. 28 u. 40f.
4) s. 40 anm. 2. 5) opp. II, 360f. vgl. Usener, rel.-gesch. unters. 1, 223f. 238.

nehmen, dass, wenn der erste teil des Protev.'s im laufe der zeit solche umwandlungen erfahren konnte, dessen letzte capitel zu selbständigen geschichten auswuchsen, zumal ihr scheinbarer nichtzusammenhang mit den ersten neben dem auffälligen inhalte die beste handhabe dazu bot. Endlich aber, ist es schon immer mehr als gewagt aus einzelnen mosaikstückchen der verschiedensten zeitalter ein einheitliches bild zusammenzustellen, wie es Berendts versucht, wenn er die mit staunenswertem fleisse aufgesuchten trümmer der Zachariaslegende als teile der nur im titel erhaltenen *Ζαχαρίου πατρὸς Ἰωάννου στίχ. φ'* der stichometrie des Nikephoros und gar der ebenso erhaltenen *Ζαχαρίου ἀποκάλυψις* des ‚verzeichnisses der 60 kanonischen bücher' [1]) ansprechen möchte, so können doch unter keinen umständen aus dem von ihm an's licht gezogenen und dargebotenen [2]) stücke der ‚Tschetje-Minëi' des metropoliten Makarios von Moskau (geb. 1482, gest. 1563), das ‚die erzählung von der geburt Johannes des vorläufers und von dem tode seines vaters' zum 5. sept. enthält, schlüsse auf die darstellung des Protev.'s gezogen werden, da es sich schon verbietet aus den um fast ein jahrtausend älteren apokryphen nachbildungen des Protev.'s dieses meistern zu wollen. Hat sich uns doch bereits bei deren obiger behandlung das Berendts'sche argument [3]), dass aus dem fehlen der Johannesgeschichte bei ihnen auf das gleiche fehlen im Protev. schliessen lasse, als unzutreffend erwiesen. Die vorgefasste neigung für alles wider in unserer zweicapitelangelegenheit hat den eifrigen verfechter derselben vergessen lassen, dass er das von uns gebrauchte bild von der ‚schweren lesart' in dieser sache zurückweisen zu müssen meinte mit der bemerkung [4]): ‚man müsste sonst z. b. immer die widersinnigste form einer legende für die ursprünglichste halten', wenn wir auch die ‚widersinnigste' hier in die späteste form mildern wollen.

Damit aber möchten wir die angriffe auf die zugehörigkeit der capp. 22—24 zum ganzen des Protev.'s im wesentlichen abgeschlagen erachten. Ein eingehen auf einzelheiten, so verlockend es auch wäre, verbietet jedenfalls der uns zugemessene raum.

Jedoch nicht Berendts allein, in ungleich stärkerem masse

---

1) s. 102 f. 2) s. 71 ff. 3) s. 54 anm. 2.
4) s. 55.

hat A. Harnack die einheit unserer apokryphons in frage zu stellen versucht. In seiner ‚geschichte der altchristl. litteratur'[1]) findet er nicht nur, dass Berendts es ‚sehr wahrscheinlich gemacht, dass die Zachariaslegende des Protev.'s Jacobi nicht die älteste gestalt der legende ist, sondern ihr ein altes apocryphum Zachariae zu grunde liegt', auch Hilgenfeld habe mit recht die einheit des buchs durch hinweis auf das plötzliche erzählen Joseph's in der ersten person 18, 2, dem ein ἡμῶν 19, 2 folge, wie nebensächlich durch einen solchen auf die widersprechende altersangabe Maria's c. 8 u. 12 beanstandet. Er meint deshalb annehmen zu müssen, dass wir ‚in unserer schrift, deren verschiedene handschriften übrigens verschiedenen recensionen gleichkommen, drei zusammengearbeitete theile zu unterscheiden haben: 1. die geschichte der empfängnis, geburt und des lebens der Maria bis zu dem moment, wo die kanonischen texte einsetzen. 2. geschichte der geburt Jesu, erzählt von Joseph, also ein apocryphum Josephi. 3. ein apocryphum Zachariae'.

Auch hier wird es uns nicht leicht unsere gegenteilige überzeugung aussprechen zu müssen. Denn Harnack ist nicht bloss der gegner unserer ehemaligen beweisführung von der einheit des Protev.'s, sondern auch der unserer hypothese von dessen hebräischer urschrift. Und doch dürfte es, schon im allgemeinen betrachtet, selbst dem voreingenommensten beurteiler unserer apokryphons schwer werden zu verkennen, dass eine solche auf jahrhunderte[2]) verteilte composition des Protev.'s ein erheblich grösseres mass von glauben beansprucht als seine einheitliche gestaltung, dass dieses mass aber unmessbare dimensionen annimmt, wenn man sich vergegenwärtigt, dass der compilator ausserdem nur fragmente aneinandergereiht haben soll, die beiden letzten gar nur von je zwei capiteln länge, und dass ein mehr als glücklicher zufall ihm gerade diese zugeführt habe. Ist aber eine solche gesamtbetrachtung der hypothese Harnack's nichts weniger als günstig, so kann die betrachtung im einzelnen erst recht nicht mit ihr befreunden. Nicht nur, dass wir soeben erst ein ‚apocryphum Zachariae' für das Protev. in abrede stellen mussten, so wird sich alsbald bei der beleuchtung der Hilgenfeld'schen einwürfe ergeben, dass auch ein ‚apocryphum Josephi' unannehmbar

1) 2, 1, 600. 2) s. s. 602 u. 725.

erscheint. Hier aber schon haben wir festzustellen, dass ein selbständiges ‚apocryphum Josephi' und ein eben solches Maria's einander ausschliessen. Denn wie sind ohne beider einheit die drei in ihnen spielenden tatsachen zu erklären, dass die auskunft Joseph's an die amme 19, 1 das getreue echo von dem c. 9 erzählten ist, dass zum andern die von vornherein sorgsam vorbereitete aeiparthenie Maria's ihre bestätigung in dem angeblichen ‚apocryphum Josephi' erhält und dass Salome endlich als letzte zeugin hierfür die persönliche paralle zu dem unpersönlichen geistlichen gerichte über ihre unversehrte jungfräulichkeit abgibt? Und noch eins. Harnack meint zum teil mit von uns aufgegebenen argumenten die bekanntschaft Justin's mit dem Protev. bezweifeln zu dürfen; aber wenn dieser kirchenvater nichts destoweniger die davidische herkunft Maria's kennt, den Logos, wenn auch nur irriger weise, bei der empfängnis verwertet und gleichzeitig von der geburtshöle redet, die aeiparthenie Maria's verficht und die sofortige ankunft der magier behauptet, so steht doch wol der erkenntnis nichts im wege, dass wenn irgend etwas seine bekanntschaft mit dem Protev. fordert, dies gerade seine bekanntschaft mit dessen ungeteiltem inhalte tut. Dass hiermit aber weder die für die entstehung der drei angenommenen apokryphenfragmente gemachten zeitansätze noch die abhängigkeit ihres ersten von den kanonischen texten bestehen können, bedarf keines wortes mehr.

G. Krüger endlich in seiner bereits mit ihren ‚nachträgen' namhaft gemachten ‚geschichte der altchristlichen litteratur' behauptet zwar[1]: ‚der jetzige text stellt eine spätere bearbeitung dar'. Da er jedoch bei der knappheit seines lehrbuches darauf verzichten muss diese these zu begründen, so müssen wir uns auf ihre blosse anführung hier beschränkung, wie wir auch nur der vollständigkeit wegen die ebenso ohne angabe der gründe gemachte behauptung W. Christ's[2] verzeichnen, dass das ‚Protevangelium von der kindheit Jesu (*γέννησις τῆς ἁγίας ϑεοτόκου*)' ‚der zeit nach Eusebius' angehöre.

Steht nach allem diesem die integrität des überlieferten text-

1) s. 36.

2) Geschichte der griech. litteratur bis auf die zeit Justinians [3]. München 1898. 886.

ganzen, diejenige der benannten teile sogar bis aufs wort fest, so kann es zwar beklagt werden, dass die überzahlreichen varianten das gefühl der absoluten sicherheit, das ein bis auf den buchstaben reinlich festgestellter oder doch festzustellender text gewährt, beeinträchtigen, aber es bleibt fraglos, dass die überlieferung das bietet, was den vollsinn des ursprünglichen textes wiedergibt [1]) oder ihn herstellen lässt, wo er unsicher erscheint.

---

1) Zu unserer nachträglichen, nicht geringen genugtuung wird diese behauptung auf's nachdrücklichste durch einen jüngsten fund beglaubigt, auf den uns prof. H. Usener die grosse güte hatte aufmerksam zu machen. Bernard P. Grenfell, M. A., hat in seinem buche: ‚An Alexandrian erotik fragment and other greek papyri chiefly Ptolemaic. Oxford 1896. 13—17' ein in Faijum, dem alten Arsinoë, gefundenes bruchstück des Protev.'s, dessen c. 7, 2—10, 1 enthaltend, veröffentlicht, das, da es dem 5. oder 6. jahrh. entstammt, nicht weniger als 3 oder 400 jahre älter ist als das älteste überlieferte fragment unseres apokryphons, von Tischendorf mit K bezeichnet, das dem 9. jahrh. zugeschrieben wird und dessen alter nebenbei gesagt Grenfell ausser acht gelassen hat, wenn er unsere ältesten hss. erst dem 10. jahrh. zuweist. Im formate schon dadurch auffällig, dass es ‚one of the smallest vellum manuscripts of such antiquity known' ist, indem jedes seiner 8 stark beschädigten blätter nur $3^3/_4$ zoll höhe und $2^1/_2$ zoll breite aufweist, bietet es einen text, der zwar den vorhandenen variantenreichtum nicht unerheblich vermehrt, aber gleichwol den seither bekannten erzählungsbestand auf's genaueste wiedergibt. Es wird dies schon äusserlich dadurch bestätigt, dass der von Grenfell herangezogene Tischendorf'sche text bis auf den einzelnen buchstaben genau in die ‚lacunae' der kleinen hs. passt, wenn auch kleinere abweichungen zu verzeichnen sind und es beispielweise zweifelhaft bleibt, ob die hs. *ὡς περιστερά* gelesen haben kann. Ohne mit einer der von Tisch. benutzten hss. genau zu stimmen, scheint der neue text nach Grenfell's meinung dem der hss. K u. L am nächsten zu kommen. In's einzelne der textkritik einzutreten und die irrungen des ‚careless scribe' mit den textabweichungen aufzuweisen und abzuwägen ist selbstredend hier nicht der ort. Uns genügt diesen neuen und dabei so alten zeugen wenigstens für einen teil des überkommenen textes namhaft gemacht zu haben. Auch dass der fundort des bruchstückes ein aegyptischer ist, dürfte, wie sich später zeigen soll, nicht belanglos sein. — Dafür wareu uns leider unerreichbar die von F. C. Conybeare in ‚the american journal of theology I', 1897, 424—442 veröffentlichten ersten 6 capitel (bis Tisch. 13, 1) einer armenischen übersetzung, die auf eine auch von Ephräm Syrus (vgl. Opera armenice IV, Venet. 1836. 19) benutzte syrische übersetzung zurückgeht, und worüber G. Krüger in seinen

Das letztere ist an den zwei punkten der fall, an denen Hilgenfeld seiner zeit anlass nahm seinen bereits gemeldeten, aus dem verhalten der protevangelischen hss. zu einander erwachsenen glauben an eine ältere urschrift zu befestigen. Die von uns ehemals versuchte widerlegung erscheint uns heute ungenügend. Es ist deshalb eine erneute untersuchung am platze.

Was zuerst den von Hilgenfeld so bezeichneten ‚unvermittelten sprung' des berichtes vom 12. zum 16. lebensjahre Maria's betrifft, den der vergleich von 8, 2 und 12, 3 ergibt, so ist entgegen unserer früheren annahme zuzugestehen, dass er wirklich vorhanden und eine unterbrechung des 4 jährigen zeitraumes durch die jedesmalige wiederkehr Joseph's im winter unzulässig erscheint. Dieser schein ist aber zunächst auf sein richtiges mass zu beschränken. Die durch die mehrzahl der hss. beglaubigte und deshalb in den text aufgenommene zahl δέκα ἕξ 12, 3 muss sowol um ihrer selber als um deswillen beanstandet werden, dass ihr in F[a] δεκατεσσάρων, in C πεντεκαίδεκα, dem δέκα πέντε in F[b**] entspricht, und in H δέκα ἑπτά gegenüberstehen; um ihrer selber willen nämlich, weil die zahl 16 ausserhalb des mystischen zahlenkreises liegt, dem wir den Protevangelisten 6, 1 ergeben sehen, um der anderen lesarten willen, weil diese ein versehen im lesen der zahl der grundschrift voraussetzen lassen. Die richtige zahl muss demnach erst erschlossen werden, und dazu leisten die auf dem Protev. fussenden apokryphen als benutzer seines ältesten textes den erspriesslichsten dienst. Nach Pseudomatth. 8 ist Maria bei der verlobung mit Joseph 14 jahre alt und verbringt die von da ab folgenden 9 monate, an deren ende Joseph von Capharnaum wiederkommt und sie schwanger findet, im hause ihres verlobten, umgeben von ihren aus dem tempel mitgegebenen gespielinnen, 9. 10. De nativitate Mariae 7 erscheint Maria 14 jährig bei ihrer verlobung und wird mit 7 anderen jungfrauen in das haus ihrer eltern nach Galilaea versetzt, woselbst sie die verkündigung des engels erhält und Joseph sie drei monate darnach besucht und schwanger findet, 8—10. Die historia Josephi 3 berichtet, dass sich Maria bis zu ihrem 12. jahre im tempel aufhielt, in dieser zeit Joseph verlobt ward, ein biennium in dessen hause verblieb

---

‚nachträgen zur geschichte der altchristlichen litteratur'. Freib. i. B. 1897. 13 berichtet.

bis genau zum 14. jahre, während dieser in seiner ‚officina' abwesend war, um seine braut 3 monate darnach schwanger zu finden, 4. 5. Hiernach ist zweifellos, dass diese apokrypha gleichfalls einen hiatus im protevangelischen berichte zwischen dem jahre des verlöbnisses und der empfängnis Maria's empfanden und ihn auszufüllen trachteten. Aber der von ihnen empfundene hiatus, das unterliegt ebensowenig einem zweifel, hatte es nicht mit 4 oder mehr, sondern nur mit zwei jahren zu tun. Sie lasen, da sie einstimmig nur das 14. lebensjahr Maria's als letzten termin kennen, in ihren protevangelischen hss. die zahl 12 als anfangs- und 14 als endtermin. Aber dieser zeitraum war ihnen zu lang, die beiden erstgenannten liessen deshalb ohne weiteres das 12. lebensjahr verschwinden und ersetzten es mit dem 14. Die historia Josephi dagegen motivierte ihn mit ausdrücklicher nennung seiner länge. Standen aber die zahlen 12 und 14 zweifellos in den ältesten hss., so entsprachen diese unserem zahlensymboliker, der 1, 3 von der δωδεκάφυλος, 8, 3 von dem δωδεκακώδων und, wie bereits erwähnt, 6, 1 von den ἑπτὰ βήματα des Marienkindes redet. 2×7 ist 14! Wie leicht war es nun möglich diese ιδ' für ις' und dieses für ein ιε' oder ιζ' zu verlesen. Mindert sich aber damit der ‚unvermittelte sprung' um 2 jahre, so muss er auch selber als solcher oder doch als etwas verdächtiges verschwinden, wenn wir besser als die genannten alten leser die zahlensymbolische absicht des verfassers verstehend, in erwägung ziehen, dass bei einer solchen der zeitraum von 2 jahren eine mit in den kauf zu nehmende notwendigkeit war, zumal es ihm galt die an der schwelle der jungfräulichkeit stehende Maria zur vollen jungfrau in voller unberührtheit ausreifen zu lassen, zu welchem zwecke das εἰς τήρησιν 9, 1. 3 von ihm erfunden war. Fiel es ihm, dem märchendichter, nicht geschichtschreiber, leicht seinen lesern das vergessen Maria's in bezug auf die gehabte engeloffenbarung 12, 2 zuzumuten, so war es nichts grösseres sie auf den flügeln der phantasie über die bedenklichen 2 jahre hinwegzuführen und seinen schriftgelehrten Annas über die lange abwesenheit Joseph's in unwissenheit zu lassen 15, 1, wie Joseph bei der anklage 15, 4 den naheliegenden alibibeweis in maiorem dei gloriam zu ersparen. Die zweijährige abwesenheit Joseph's war für seine zwecke notwendig, der gläubige leser hatte sich also wie in alle anderen ihm vorgetragenen wunderlichkeiten zu fügen.

Anders verhält es sich mit dem zweiten anstosse, den Hilgenfeld an dem plötzlichen übergange der erzählung in die erste person 18, 2 nahm. Hier trifft weder einen vermeintlichen nachlässigen späteren redactor, noch den wirklichen verfasser, sondern nur einen sehr frühen abschreiber die schuld. Wir beweisen dies unter aufgabe unseres ehemaligen erklärungsversuches mit nichts geringerem als dem nachweise, dass das Protev. seither unter der falschen flagge des Jacobus gefahren ist. Das klingt freilich sehr verwegen. Aber man erwäge das folgende. Vorab hat der name des Jacobus nicht den mindesten halt in dem schlusscapitel 25, in dem er allein vorkommt, da sein erscheinen 17, 2 in dem hss. BF^{a}I, in B sogar mit dem zusatze: *ἐγώ*, als ein den rätselhaften *υἱοῖς* Joseph's 18, 1 zu liebe gemachter einschub sich erweist. Nicht nur, dass er völlig unvermittelt auftritt, so erscheint auch der rückzug in die wüste, den dieser Jakob beim ausbruch eines aufruhres nach dem tode des Herodes ausgeführt haben will, für ihn als völlig unbeteiligten an dem vorher geschriebenen lediglich unmotiviert. Drohte ihm doch keine ersichtliche gefahr; eine solche war vielmehr nur für den erleber der geschichte einschliesslich seines schutzbefohlenen, d. h. für Joseph und das Jesuskind, vorhanden. Nur er kann also auch der schreiber der *ἱστορία* sein wollen. Das allein gibt überdies seiner geschichte den bisher vermissten schluss, indem er das sonst in der luft stehende vom rüsten zur rückkehr 21, 1 und vom kommen des kindes nach Jerusalem 20, 4 auserzählt. Wir lesen dann unter allem vorbehalte zwischen den zeilen, dass sich Joseph in der stille mit dem geretteten kinde und dessen mutter nach Jerusalem zurückbegeben hat, wo es unerkannt um so sicherer war, als in Bethlehem. Gefahr drohte erst wieder in dem seine schützer gefährdenden aufruhre. Stutzig könnte allein machen, dass der schreiber nur von sich behauptet, er habe sich (*ἑαυτόν*) in die wüste zurückgezogen. Indes, hier wird um so unbedenklicher eine änderung zu ungunsten des *Ἰάκωβος* anzunehmen sein, als der ganze schluss unsicher auf uns gekommen scheint, sodass sich Thilo sogar berechtigt hielt die ganze den rückzug betreffende stelle seinem texte vorzuenthalten und einfach zu setzen: *Ἐγὼ δὲ Ἰάκωβος ἔγραψα τὴν ἱστορίαν ταύτην ἐν Ἱερουσαλήμ. καὶ ἐδόξασα τὸν δεσπότην θεόν, τὸν ἀποκαλύψαντα ἡμῖν τὰ μυστήρια ταῦτα.* Insbesondere aber steht an stelle des nur von Tischen-

15*

dorf conjicierten *ἐμαυτόν* in AER *αὐτόν*, in L *ἑαυτόν*, während M *αὐτήν* schreibt, vermutlich — auch Thilo fragt: ‚num *ἱστορίαν*?' — um eine verbindung mit dem vorangegangenen *τὴν ἱστορίαν ταύτην* herzustellen. Haben wir nun schon einmal mit erfolg die späteren apokryphen zur herstellung des ursprünglichen textes herangezogen, so lohnt es sich hier das wie spät immer verfasste ‚evangelium Thomae latinum' reden zu lassen, das c. 3 die merkwürdigen worte hat: ‚Ut autem exiit Joseph de Egypto post mortem Herodis, tulit eum in deserto usque dum fieret tranquillitas in Jerusalem de his qui quaerebant animam pueri. Et egit gratias deo quod dedit intelligentiam, et quia invenit gratiam coram domino deo.' Es unterliegt keinem zweifel, dass diese worte, so sehr sie in anderem zusammenhang erscheinen, verquickt sind mit Mt. 2, 20 und teilweise andere färbung tragen, ihre directe quelle in unserer stelle haben s. oben s. 203. Nicht nur, dass sie die sonst nirgends berichtete bergung in der wüste bestätigen, so bieten sie auch die gar nicht in ihren zusammenhang passende danksagung, in der ‚intelligentiam' bemerkenswerter weise *τὴν σύνεσιν* in GH und ‚gratiam' *χάριν* in AD entspricht. Der verfasser hat also zweifellos in unserer stelle *Ἰωσήφ* oder ein ihn bezeichnendes Wort an stelle von *Ἰάκωβος* gelesen.

Bestätigt dies auf's wünschenswerteste unseren schluss aus der stelle, so bleibt nur noch zu fragen, wie sich *Ἰάκωβος* in sie verirren konnte? Die antwort liegt unseres erachtens nahe. Joseph, der sich — wir reden im sinne der fiction des verfassers — seither mit seinem einfachen namen genannt hatte, fand am schlusse eine variation desselben angezeigt, die ihn zugleich noch einmal als Israeliten beglaubigte, und so erwählte er, wie er Salome sich *σπέρμα Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ* 20, 2 hatte nennen lassen, mit umgehung des eignen namens die umschreibung: *Ἐγὼ δὲ Ἰακὼβ υἱός*. Denn an Mt. 1, 16 ist wol kaum zu denken. Das mochte schon frühe einem abschreiber als *Ἰακώβ ὁ υἱός*, ‚Jakob der sohn', erscheinen und dann einfach *Ἰάκωβος* werden oder aber die letzte silbe von *υἱός* floss mit *Ἰακώβ*, das nach der soeben genannten stelle 20, 2 protevangelische form scheint, zu einem *Ἰάκωβος* zusammen, während die erste verschwand. Wann dies geschehen, wird schwerlich zu ermitteln sein.

Denn die *βίβλος Ἰακώβου* des Origenes meint, wie wir sahen, nicht unser Protev. Dasselbe wird von dem ‚ev. Jacobi minoris'

im ‚decretum Gelasii' um so mehr behauptet werden müssen, als die bezeichnung unseres buches mit ‚evangelium' eine völlig abnorme in dieser und späterer zeit ist. Diese behauptung wird sogar dann aufrecht zu erhalten sein, wenn die im rescripte Innocenz' I. vom jahre 405 neben der des Matthias genannte schrift ‚Jacobi minoris' dieselbe mit diesem ‚ev. Jacobi minoris' sein sollte, wie man gewöhnlich annimmt. Denn hat Zahn [1]) recht mit der bemerkung, dass ‚jener titel im decretum Gelasii auf die satzung des jahres 382 zurückgehen und Hieronymus, der damalige ratgeber des Damasus, verantwortlich zu machen sein wird für die bezeichnung des buchs als ev., wie für die nähere bestimmung des namens Jakobus', so ist zu bedenken, dass der damalige begleiter des Hieronymus nach Rom, Epiphanios [2]), weder etwas von evangelium noch von Jacobus weiss, sondern unser buch *ἡ τῆς Μαρίας ἱστορία* nennt, ganz wie der bereits genannte Pseudo-Gregor aus hörensagen nur einer *ἀποκρύφου τινὸς ἱστορίας τοιαῦτα παρατιθεμένης τὰ περὶ αὐτῆς* [*Μαρίας*] *διηγήματα* [3]) gedenkt. Noch mehr, der erstgenannte kennt nicht bloss unser buch unter dem bezeichneten namen, sondern gebraucht es auch, wie wir sahen, als rechtgläubige quelle [4]). Das war doch für den vertreter der rechtgläubigkeit, der als solcher damals ausdrücklich mit Paulinus und Hieronymus nach Rom reiste [5]), unmöglich, wenn die schrift des Jacobus minor nach dem rescripte Innocenz' I. zu denen gehörte, die ‚non tantum repudianda verum etiam noveris damnanda' [6]), oder als apokryphes evangelium galt. Was aber den ausschlag gibt, so kann nicht einmal nachgewiesen werden, dass Hieronymus das Protevangelium gekannt habe. Denn es ist ein irrtum Tischendorf's [7]), wenn er meint, die ‚obstetrix' und die ‚mulierculárum sedulitas' des Hieronymus [8]) bezögen sich auf die protevangelische amme und Salome, während beides vom vorkommen bei jeder gewöhnlichen geburt gemeint ist. Ebenso ist

1) gesch. des N. T.lichen kanons 2, 775 anm.

2) Hieronymus ep. 127 ad Principium, vgl. Zöckler, Hieronymus. Gotha 1865. 89.

3) Opp. ed. Par. III, 346 vgl. Thilo LXIII u. oben s. 220.

4) Wie die stellen haer. 78, 7. 17. 79, 5. 51, 9 u. p. 47 ed. Dind. 1, 334 beweisen. Vgl. oben s. 164 f. 158. 162.

5) Zöckler ao. 89.

6) Zahn, gesch. d. N. T.lichen kan. 2, 246.

7) evang. apocr. proll. XXII.

8) contra Helvid. 7.

die behauptung von einer früheren ehe Joseph's und deren 4 söhnen [1]) dem Protev. nicht allein und in bezug auf die vierzahl der söhne gar nicht eigen, sowie des Hieronymus bemerkung zu Mt. 23, 35f., dass ‚ex quibusdam apocryphorum somniis' der getötete Zacharias der vater des Johannes gewesen sein solle, nach dem bei Origenes angeführten nicht auf protevangelische quelle deuten kann. Und würde wol der verfasser des zum teil aus dem Protev. hergestellten ‚liber de ortu beatae virginis et infantiae salvatoris', den Mt. hebräisch geschrieben haben sollte, dem Hieronymus die lateinische übersetzung desselben angedichtet haben [2]), wenn dieser als verurteiler seiner hauptquelle bekannt war? Wir werden unter diesen umständen wol ein recht haben das ‚ev. Jacobi minoris' des Damasus und die schrift ‚Jacobi minoris' Innocenz' I. als dieselben mit unserem Protev. zur zeit unerwiesen zu erachten.

Stellt sich aber bis jetzt des Epiphanios *ἡ τῆς Μαρίας ἱστορία* als einzig gewisse bezeichnung unseres apokryphons dar, so ist dies doch wol nur daraus erklärlich, dass nicht, wie Zahn [3]) meint, ‚die grosse zurückhaltung des verfassers des letzteren in bezug auf seine person' dabei massgebend war, sondern dass der von uns behauptete *Ἰακὼβ υἱός* ein dem bischof von Salamis unverständlicher und darum kein name war. Erst der auszug aus dem Protev. im hexaëmeron des Pseudo-Eustathios nennt den verfasser Jakob, aber nicht den berühmten, sondern bedeutsamerweise einen *Ἰάκωβός τις* [4]), und diese bezeichnung kehrt noch einmal in H, einer hs. des 15. jahrh.'s, wieder, wo der titel der schrift mit *ἱστορία παλαιὰ συγραφῆσα παρά τινος παλαιοῦ ἀνδρὸς Ἰακώβου* angegeben wird [5]), während der mönch und priester Epiphanios im 12. jahrh. von *Ἰάκωβος ὁ ἑβραῖος* spricht [6]). Zwischen den angeblichen Antiochener und den letztgenannten fällt die bezeichnung *Ἰακώβου ἱστορία* in dem alten Montfaucon'schen verzeichnisse der 60 kanonischen, 9 ausserkanonischen und 25 apokryphischen schriften, die wol unser buch meint [7]). Ihr folgt der titel des cod. vat. F^b aus dem 11. jahrh.: *ἱστορία Ἰακώβου*, den auch der sehr junge dresdanus R bietet, während C aus dem 10.,

---

1) ebenda 12. 2) Tischendorf, ev. apocr. 52f.
3) ao. 775. 4) Thilo LXI. Tischendorf 2.
5) Tischendorf 1. 6) Thilo LXI. 7) Zahn ao. 2, 292.

O aus dem 11. und, wie es scheint, I aus dem 14. jahrh. den namen Jakob nur im schlusscapitel nennen. Die übrigen hss. lassen in ihren titelangaben bereits keinen zweifel mehr, dass der verfasser des buches, das sie bald διήγησις, bald λόγος ἱστορικός, bald ἱστορία, bald bloss λόγος mit dem entsprechenden inhalte nennen, der apostel Jacobus sei, der heilige, der herrn- und gottesbruder, der erzbischof oder bischof von Jerusalem, der jüngere [1]). Diese genaue wissenschaft einer späteren zeit gegenüber früherer unwissenheit ist verdächtig und kann, weit entfernt die tradition dieser früheren zeit darzustellen, nur das wertlegen auf das überkommene buch bezeugen. Da, wie die verschiedenen überschriften lehren, der verfasser selber keine gesetzt hatte, so sind alle diese zeugen schliesslich nur zeugen dafür, dass im schlusscapitel Ἰάκωβος gelesen wurde.

Kann demnach im widerspruche mit der seitherigen annahme keine sicherheit über die zeit der aufnahme des Jakobsnamens in das schlusscapitel erzielt werden, so wird nach dem vorangegangenen doch soviel als ausgemacht gelten können, dass der erst in verhältnismässig später zeit sicher bezeugte name des Ἰάκωβος keinen schluss auf ursprüngliches vorkommen erlaubt, mithin unsere vermutung von seiner entstehung eine stärkung erfahren hat, die um so berechtigter scheinen dürfte, wenn man bedenkt, wieviel sinnwidriges sonst aus dem wirklich ursprünglichen texte von den abschreibern unbesehen in kauf genommen und wie mancher sinn unsinnig von ihnen verderbt wurde.

Nach allem diesem aber wird mit einer an gewissheit grenzenden wahrscheinlichkeit zu behaupten sein, dass die einheit des griechischen textes unseres apokryphons ebenso gesichert erscheint, wie seine ursprünglichkeit.

2. Der hebräische urtext.

Haben wir aber damit einen einigermassen sicheren griechischen text vor uns, so ist es dieser, der uns, ähnlich wie der text der kanonischen kindheitsgeschichte, seiner verschiedenartigen

1) s. die zusammenstellung Tischendorf 1f.

äusseren und inneren anstösse, wie seines ganzen gepräges wegen nötigt einen anderen untergrund für ihn zu suchen, d. h. für eine übersetzung aus dem hebräischen zu erklären. Diese erkenntnis ist an sich nicht neu. Schon Heinr. Sike hat in einer anmerkung seiner ausgabe des ‚evangelium infantiae vel liber apocryphus de infantia salvatoris' [1]) die meinung ausgesprochen: ‚nullus dubito, quin istud quoque Protevangelium ex Arabica lingua, saltim orientalium aliqua in graecum sit translatum'. Aber freilich, wenn er sich begnügte, diese behauptung einzig damit zu begründen, dass Salome 20, 4 δεδικαιωμένη aus der höle gehe, und dies wort im arabischen sowol ‚gerechtfertigt' als ‚geheilt' bedeuten könne, so war es schon Fabricius [2]) ein kleines nachzuweisen, dass dasselbe wort auch 5, 1 vorkomme und nur in ersterer bedeutung zu verstehen sei, zu geschweigen, setzen wir hinzu, dass vorher bereits deutlich ἰάϑη Σαλώμη steht. Wie es denn demselben gelehrten leicht fiel den gedanken an eine übersetzung, der sich nur auf die ‚hebraisans dictio' des buches stütze, damit abzuweisen, dass eine solche lediglich nachahmung der apostolischen redeweise sei [3]). Anders wir. Uns sind in erster linie die vorhandenen fehler merkmale der übersetzung und der hebraisierende stil zeugnis hebräischer abkunft. Das aramäische erscheint uns um deswillen ausgeschlossen, weil wir noch immer mit Frz. Delitzsch der meinung sind, dass die schriftsprache der damaligen Juden die hebräische war [4]), und dies nunmehr vielleicht damit bestätigen dürfen, dass die patristischen aussagen über die urschrift des Mt., vorausgesetzt, dass sie, was freilich vielfach bestritten wird, unabhängig von einander sind, die hebräische abfassung derselben feststellen [5]), also ein bedeutsames vorbild zur nachahmung für den verfasser des Protev.'s vorlag, vor allem aber, dass wir bereits schwer wiegende proben für eine solche sprache der urschrift unseres buches in der seitherigen untersuchung vorgelegt haben. Auch dürfen wir nunmehr Resch's ‚annahme einer hebräischen (nichtaramäischen) grundschrift' [6]) für uns sprechen lassen.

---

1) Traject. ad Rhenum 1697 p. 14.

2) cod. apocr. 1, 113. 3) ebenda 56.

4) stud. u. krit. ao. 755 vgl. dazu Schürer, lehrb. d. N. T.lichen zeitgesch. Lpz. 1871. 372. Gesch. d. jüd. volkes. Lpz. 1898. 2, 29.

5) Resch, agrapha 42ff. 6) kindheitsev. 29.

Nach dieser vorausnahme und unserer früheren darstellung dürften wir uns freilich eines erneuten nachweises überhoben erachten. Indes nicht bloss erhebliche nachträge und einzelne zurücknahmen, sondern noch vielmehr der gewonnene neue gesichtspunkt fordern eine neue beweisaufnahme von anfang bis zu ende, da eine solche die sicherung unserer ganzen bisherigen untersuchung gewährleisten und uns nachträglich indemnität für unsere vorausnahmen erwirken muss. Wir legen demnach das folgende zur erwägung vor.

1, 1 *ἐν ταῖς ἱστορίαις* wird trotz aller auslegungsversuche nur verständlich als verkehrte übersetzung von בְּתֹלְדוֹת ‚unter den geschlechtern'. — Das unmittelbar folgende *καί* ist וְ in seiner folgerungsbedeutung ‚darum', ‚sodass'. — *ἔσται* — *ἐμοί* ist sinnlose übertragung von: יְהִי דְבַר שָׂבְעִי לְכֹל הָעָם וּדְבַר סְלִיחָתִי לַיהוָֹה לְכִפֻּרִים לִי ‚es soll das zu meinem überflusse gehörige (ihm entstammende) dem volke, das zu meiner vergebung seitens des herrn gehörige zur versöhnung mir gereichen'. לַיהוָֹה ist nämlich hier genitiv und nur deshalb vom übersetzer mit *κυρίῳ* gegeben, weil dieser nicht verstand, dass לְ als genitivbezeichnung bei einem mehrere genitive regierenden hauptworte steht. Der übersetzer kam möglicherweise dadurch zu seiner verkehrtheit, dass er 4, 3 eine gegenüberstellung von *κυρίῳ τῷ θεῷ, τοῖς ἱερεῦσι καὶ τῇ γερουσίᾳ* und *παντὶ τῷ λαῷ* fand und deshalb auch hier das volk gegenüber dem herrn gestellt meinte. 1, 2 *ἤγγικε* ist, wie 2, 2, falsche übersetzung von kal oder hiphil נָגַע, das auch die LXX mit *ἐγγίζειν* wiedergeben, nur nicht wo es von der zeit gebraucht wird, wie 2 Esr. 3, 1, Neh. 8, 1, woselbst *φθάνω* in der bedeutung ‚kommen' verwendet ist. Hier aber ist nicht die rede vom ‚nähern', sondern vom ‚herankommen', vom ‚eintreten' des tages. — *ἔστη κατενάπιον αὐτοῦ* ist verfehlte übersetzung von עָמַד לִפְנֵי פ״ ‚vor jemanden treten', wenn es schon sonst auch ‚vor jemanden stehen' heissen kann [1]). — *πρῶτον* würde voraussetzen, dass Joakim als erster von allen zu opfern pflegte und seine zurückweisung als solcher bedeuten, sodass er nach dem ersten oder auch zuletzt nur opfern dürfe. Das erstere ist mit keiner silbe vorher angedeutet, die zurückweisung als erster, weil er keine kinder gezeugt habe, ein reiner willküract. Es führt

1) s. Siegfried-Stade 525 b n. 3.

das darauf, dass hier בְּרֹאשׁ stand, das wie 1 Chron. 16, 7 'zuerst' heissen kann, hier aber 'als familienhaupt' bedeuten muss [1]), denn als solches konnte Joakim, der kinderlose, nicht gelten. Er wird demnach nicht vom opfer als kinderloser zurückgewiesen, sondern als einer gemassregelt, der nicht mit den familienvätern opfern dürfe. — *σπέρμα οὐκ ἐποίησας* ist deutliche wiedergabe von נָתַן זֶרַע, wie Gen. 15, 3 und dabei mit *ποιεῖν* in seiner bedeutung 'machen' übertragen, wie LXX Ex. 18, 25. u. a. — *σπέρμα ἀνέστησαν* kommt zwar auch Mt. 22, 24 vor, ist aber genau הָקִים זֶרַע Gen. 38, 8. — *ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ*, ein ungewöhnlicher griechischer ausdruck, darf zwar nicht mit *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν* 7, 2 verwechselt werden, scheint aber gleichwol wiedergabe von בְּאַחֲרִית הַיָּמִים zu sein, zumal wenn nach den meisten hss. noch *αὐτοῦ* dabei gestanden hat. יָמִים hat dann die bedeutung lebenszeit [2]). — 1, 4 *οὐκ ἐφάνη* deutlich לֹא נִרְאָה 'er zeigte sich nicht', 'liess sich nicht sehen' mit לְ, wie Lev. 14, 35.

2, 1. *δύο θρήνους* — *ἐκόπτετο* sind zwar ausdrücke, wie bereits die LXX, den ersteren zu 2 Sam. 1, 17, den letzteren zu Gen. 50, 10 und Sach. 12, 10 schon nach der beobachtung Thilo's bieten, aber als solche doch auch nur wiedergabe eines hebr. textes, deshalb hier im zusammenhange mit dem erwiesenen anderen für einen solchen beweisend. — 2, 2 *ταπεινοῖς τὴν ψυχήν σου* ebenfalls ein bei den LXX gebrauchter ausdruck, wie schon Fabricius mit hinweis auf Lev. 16, 31. 23, 27. 32. Num. 29, 7 anmerkt, und ebenso dem hebr. texte entsprechend, daher von gleicher beweisender bedeutung. — *ἡ κυρία τοῦ ἔργου* ist ein ungriechischer ausdruck und wird nicht erklärt durch des Fabricius hinweis auf Tob. 2, 19. Der zusammenhang scheint vielmehr zu ergeben, dass während Judith die *παιδίσκη* ist, d. h. נַעֲרָה, wie LXX Ruth 4, 12 Amos 2, 7 übersetzen, unterdessen sie es sonst mit *ἅβρα* geben Gen. 24, 61. Ex. 2, 5, und

---

1) vgl. Siegfried-Stade 693b n. 7.

2) Es darf hier an L. Geiger's zutreffendes wort erinnert werden: 'Das ende der tage' ist sowol der jüngste tag, als die zukunft, und es ist sehr zweifelhaft, ob wir mit recht übersetzen: 'in anfang schuf gott' oder nicht vielmehr: 'in früherer zeit' 'vor alters'. Ursprung und entwickel. der menschl. sprache u. vernunft. 1, 376 vgl. 434.

die letztere offenbar als ‚famula adolescentior, quali matronae ditiores ad honestiora ministeria utuntur' [1]) hinzuzudenken sein wird, die *κυρία τοῦ ἔργου* die aufseherin über die hausarbeit als בַּעֲלַת הַמְּלָאכָה ähnlich wie 1 Kön. 5, 30 darstellt. — 2, 3 *οὐκ ἐποίησα* deutliche verfehlung des hebr. imperf.'s, das hier futurbedeutung haben muss, und die berufung Thilo's auf Joh. 15, 6, apoc. 10, 7 unstichhaltig [2]). — *καί*, sowol das unmittelbar folgende als das ebenso vorangegangene, erweist sich als verkehrte übersetzung von וְ, das im letzten falle mit ‚denn', im ersten mit ‚da' zu übersetzen war. — *τί ἀράσομαι κτλ.* kann unmöglich den sinn haben, den Thilo in die worte fasst: ‚Quidnam tibi imprecer malum non audienti me? Num maius sterilitate, qua afflixit te deus, ut non daret tibi prolem in Israel'. Denn damit ist ein eingehen Judith's auf die vorangegangenen worte Anna's ausgeschlossen. Der satz mit *καθότι* ist vielmehr ausführung des gedankens Anna's: *καὶ κύριος ἐταπείνωσέν με σφόδρα* und bestätigt, dass *καί* grundangebend gedacht war. *Τί ἀράσομαί σοι* kann demnach nur heissen sollen: ‚Wie könnte ich dir fluch bringen?' Und richtig: piel אֵרֵר heisst nicht bloss ‚verfluchen', sondern auch ‚fluch bringen', wie Num. 5, 18 f. 22. 24. 27, hier freilich nur intransitiv, und das imperf. ist bekanntlich die form für den potentialis. Überdies, das ist der beste beweis für den freundlichen sinn der worte Judith's, befolgt Anna nachher dieselben. — *ἀπέκλεισε τὴν μήτραν* hebr. klanges, wie bereits Thilo mit hinweis auf סָגַר oder עָצַר רֶחֶם 1 Sam. 1, 5. 6. Gen. 20, 18. vgl. 16, 2 bemerkt hat. — *καρπόν* derselben art = פְּרִי, wie Klagel. 2, 20. Ps. 21, 11. — 2, 4 *καί* (*περιείλατο*) ist abermals ein וְ in der bedeutung ‚trotzdem'. — *εἰς τὸν παράδεισον τοῦ περιπατῆσαι* reminiscenz an Gen. 3, 8; von anderer beziehung später.

3. Wie seither mit einzelnen wörtern, so beweisen wir nun mit dem inhalt eines ganzen capitels die hebr. urgestalt des buches. Wir besitzen hier die erste seiner sechs poetischen darstellungen, ein kunstvolles klagelied in 5 strophen, von denen die erste als tonangebende für alle fünf ebensoviele verse zählt, während die drei folgenden je drei und die letzte vier aufweisen. Nicht nur, dass der seiner zeit von uns nachgewiesene gleichlauf

1) Biel, novus thesaurus philol. Hag. comit. 1779. 1, 3.
2) vgl. Winer gr.[5] 248.

der glieder die hebr. dichtform kenntlich macht, so ist ihr auch dichterischer hebr. geist eingegossen. Es ist ein wirkliches klagelied, das die monotonie des schmerzes der kinderlosen in echten farben malt, diese monotonie der selbstzerfleischung, die die ganze natur zum arsenal von waffen gegen sich macht und immer an die eine stelle der kinderlosigkeit trifft. Eine solche nach form und inhalt dem hebr. geiste nachempfundene dichtung war einem griechen in dieser gestalt unmöglich. Musste für ihn schon die nachahmung hebraisierender prosa eine nicht kleine schwierigkeit sein, so konnte sich doch die nachahmung bei ihm nicht auf ein gebiet erstrecken, auf dem ihn seine litteratur und vor allem die LXX ohne vorbild liessen. Auf poetischem gebiete waren ohnedies für einen griechen keine lorbeeren zu pflücken, der eine so viel andersartige poetische form kennt. Die poesie hier besteht auch nicht aus alttestamentlichen reminiscenzen, wie die des Lc., sondern ist aus ei'nem, selbstgewordenen ergusse. Unser verfasser weiss sich deshalb etwas, dass er glücklicher nachahmer der alttestamentlichen antike ist, dass er ihre prosa, wie ihre poetische form selbständig beherrscht. Nicht umsonst dankt er im schlusscapitel für die gabe und weisheit eine solche ἱστορία dargestellt zu haben. Gerade dass er seiner dichtung noch den reiz der poetischen arabeske mit auf den weg geben kann, schmeichelt seinem schrifstellerischen ehrgeize und lässt in der tat seine ganze erfindung im vorteilhaftesten lichte sehen. Er zeigt sich wirklich als einer, der sich nicht umsonst an hebräischem geiste genährt hat. Und klingen auch leise töne in der ersten strophe aus Hiob 3, 3 ff. und 30, 1 ff. wieder, sie verhallen zur unkenntlichkeit in der ganzen übrigen selbständigkeit, wenn sie gleich selber nur ein jüngstes epigonenlied darstellen, dem man bei aller kunst die künstlichkeit des späteren nachahmers abfühlt.

4, 1. ζῇ κύριος κτλ., das ebenso 6, 1. 15, 3. 4. 19, 3 wiederkehrt, ist unverkennbar חַי יְהוָה אֱלֹהֵי, wie Ruth 3, 13. 1 Sam. 14, 39. 45. Richt. 8, 19. 2 Sam. 2, 27 und wird von den LXX ebenso übersetzt. — ἔσται λειτουργοῦν ist wenigstens als seltener vorkommende verbindung des part. mit dem fut. von εἶναι anzusprechen, dagegen hebr., vgl. Gen. 1, 6. u. sonst. — 4, 2. ἄγγελοι ‚boten' sind auch hebr. mit demselben worte מַלְאָךְ zu bestreiten. — ἔρχεται ist streng genommen fut. und wird in diesem falle hebr. auch mit dem perfect aus-

gedrückt. — λήψεται ist als besserungsversuch des unverständlichen εἴληφε in B zu fassen und letzteres als richtige lesart herzustellen, denn es bildet die übersetzung des hebr. perfect. propheticum und ist überdies als älteste lesart bezeugt in der oben verzeichneten stelle des Epiphanios[1]). Während aber der genannte hiernach ein richtiges perf. hist. liest, versteht der verfasser des Pseudomatth. 3 ein eigentliches, indem er den engel sagen lässt: ‚Angelus dei ego sum, qui apparui hodie uxori tuae flenti et oranti, et consolatus sum eam, quam scias ex semine tuo concepisse filiam . . . propter quod descende de montibus et revertere ad coniugem tuam et invenies eam habentem in utero: excitavit enim deus semen in ea'. Εἴληφε ist also wirklich älteste lesart. — 4, 4. ἔστη falsche übersetzung von עָמַד עַל ‚sich an etwas stellen', was hier auch dem zusammenhang entspricht: ‚sie stellte sich an die türe'. — ἐκρεμάσθη kann passive bedeutung haben, und Postel übersetzt unrichtig: ‚appensa est' ‚sie hing', wie Pseudomatth. 3, 5: ‚suspendit se'. Es kann deshalb nur die unwissenheit des übersetzers über die bedeutung von תָּלָה vorliegen; er kannte offenbar nur dessen bedeutung ‚etwas aufhängen' und meint deshalb ein imperf. niph.: ‚sie wurde aufgehangen' übersetzen zu müssen, während das imperf. kal. mit: ‚sie hing' (an seinem halse) zu übersetzen war, das der verfasser an stelle des gewöhnlichen נָפַל עַל־צַוְּארֵי פ״ ‚jemandem um den hals fallen' gesetzt hatte. — λήψομαι, entsprechend λήψεται 4, 2, muss nach richtiger lesart in BF^b εἴληφα heissen und ist ebenso übersetzung des perf. propheticum.

5, 1. τοῦ ἱερέως ist deutlich zwar wörtliche, aber nicht sinngetreue übersetzung von הַכֹּהֵן, denn dies bedeutet ‚oberpriester', wie dies Siegfr.-Stade[2]) dartun. Hier kann ὁ ἱερεύς nur dies bedeuten, und ausserdem wird das wort in den folgenden capiteln mit ὁ ἀρχιερεύς gleichwertig gebraucht, 9, 1. 2. 10 usw. Derselbe gebrauch des wortes 1 Makk. 15, 1. Die richtige lesart Ag. 5, 24 ist ἀρχιερεῖς. — 5, 2. ἐπληρώθησαν ist unverkennbar übersetzung von niph. מָלֵא, wie Ex. 7, 25, Hiob 39, 2, an welch letzterer stelle selbst die monate (יְרָחִים) der schwangerschaft sich finden. Für das unmittelbar folgende ist das hebr.

1) haer. 79, 5 ed. Dindorf 3, 533. vgl. oben s. 164 f.
2) 284a nach Graf, d. geschichtl. bücher des A.T.'s. Lpz. 1856. 45.

in noch erhöhtem masse einzige erklärung. Nicht freilich für den von Thilo und Tischendorf gebotenen text. Aber dieser richtet sich auch durch sich selber als ein von den abschreibern willkürlich hergestellter. Der verfasser kann bei einer so ungewöhnlichen geburt nicht ein so gewöhnliches berichten, wie das, dass die monate der schwangerschaft Anna's sich erfüllten und sie im 9. gebar. Damit sollte nur verwischt werden, was im ursprünglichen texte ungewöhnliches und darum anstössiges stand. Dies aber bieten die varianten, die darum um so glaubwürdiger erscheinen, weil sie unerfindbares bieten. A liest: *οἱ ἓξ μῆνες τῇ Ἄννῃ*, E Post *μῆνες αὐτῇ ἕξ*, L *ἡμέραι Ἄννας ὡσεὶ μῆνες ἕξ*, während B *τῇ Ἄννῃ μῆνες ἑπτά* und F[a] *τῇ Ἄννῃ μῆνες ἐννέα*, I *αὐτῇ μῆνες ἐννέα* lesen. An stelle des folgenden Thilo-Tischendorf'schen *ἐν δὲ τῷ ἐνάτῳ*, was merkwürdigerweise A und B mitlesen, setzt EL *τῷ δὲ* [E *ἐν τῷ*] *ἑβδόμῳ μηνί*, R allein *ἐν δὲ τῷ μηνὶ τῷ ὀγδόῳ*, während DF[a] nur *καὶ ἐγέννησεν* lesen. Es kann nicht zweifelhaft sein, welchen von diesen lesarten wir den vorzug zu geben haben. Der zahlensymbolik des verfassers entspricht allein das siebenmonatskind Maria, dasselbe, das auch 6, 1 sechs monate alt sieben schritte macht. Wir haben uns demnach für 6 monate schwangerschaft und für den 7. als geburtsmonat zu entscheiden, indem wir 7 für erstere und den 8. für letzteren als schreibfehler oder besserungsversuche erachten müssen. Aber welche von den 6 monate bietenden lesarten ist die richtige? Die schwerere ist jedenfalls die mit *αὐτῇ*. Denn sie nennt erst den namen Anna's bei der geburt, während vorher doch nur von Joakim die rede war. Muss aber diesem entsprechend notwendig ein *Ἄννῃ* vorangestanden haben, dann ist ihre stellvertreterin *αὐτῇ* ein besserungsversuch des abschreibers, dadurch entstanden, dass er *τῇ Ἄννῃ οἱ ἓξ μῆνες αὐτῆς* vorfand und nicht zu deuten verstand, denn sie sind die sinnlose übersetzung von לְחַנָּה שֵׁשֶׁת חֳדָשֶׁיהָ, d. i. ‚so wurden Anna sechs ihrer monate voll'. Der fehler kam daher, dass der übersetzer שֵׁשֶׁת für den üblichen stat. constr. bei der zahlenverbindung mit einem substantiv nahm, während es hier als wirklicher gelten sollte.

6, 1. *οὐκ εἴα διέρχεσθαι δι' αὐτῆς* könnte hiph. עָבַר mit בְּ übersetzen wollen: ‚sie liess nichts gemeines und unreines hineingehen', eine bedeutung, die auch griech. Ag. 17, 23 von

Schirlitz-Eger [1]) verzeichnet wird. — *τὰς θυγατέρας τ. ἑβρ. τὰς ἀμιάντους* ist wegen des ungehörigen bestimmten artikels als irrige übersetzung des unbestimmten artikels des adjectivs beim stat. constr. zu bezeichnen [2]). — *διεπλάνων αὐτήν*, bestbezeugte lesart gegenüber von *διηκόνουν αὐτήν* in D und von *ἐμετεώρησαν αἰτήν* in E, ist offenbarer widersinn, den nicht der verfasser verschuldet haben kann. Dieser schrieb hier vielmehr, wie wir fast mit gewissheit behaupten können: ותשאוה. Der übersetzer versah dies für hiph. נָשׁא = וַתַּשִּׁאוּהָ, während der verfasser das kal וַתִּשָּׂאוּהָ gemeint hatte. Das erstere hiess freilich: ‚sie betörten' oder ‚berückten sie', das letztere dem sinne allein entsprechend = ‚sie trugen sie', wie es der schreiber des cod. E richtig gefühlt hatte. — 6, 2. *εὐλόγησον — εὐλογίαν* völlig hebr. construction von בֵּרֵךְ mit doppeltem acc., wie Deut. 12, 7. 15, 14. Dabei ist *ἐσχάτην* verkehrte übersetzung von אַחֲרֹנָה, dass hier nicht adj., sondern adv. ist und ‚zum anderen male' bedeutet, im gegensatze zu dem von den priestern gesprochenen *εὐλόγησον*. — 6, 3. *ἀνήρπασεν αὐτήν*, das schon einmal 6, 1 als richtige übersetzung von וַתִּשָּׂאֶהָ gebraucht war in der bedeutung: ‚sie trug sie fort'. — *καὶ ἐποίησεν Ἄννα κτλ.* leitet die zweite poetische einlage unserer schrift ein, die aus zwei strophen besteht, die erste aus vier, die letzte aus zwei parallelen versgliedern. — *καρπὸν κτλ.* gibt keinen entsprechenden sinn für das Marienkind, das diesen *καρπός* darstellen soll. Es ist deshalb vor allem mit F[b]KL *πολυπλούσιον* zu lesen. Aber auch dann noch erscheint die unverbundene nebeneinanderstellung von diesem mit *μονοούσιον* ungriechisch und *ἐνώπιον αὐτοῦ* unverständlich oder doch müssig. Wol aber gewinnt das ganze sinn als verfehlte übersetzung von: פְּרִי צִדְקָתוֹ אֶחָד עָשִׁיר הַרְבֵּה לְפָנָיו d. i. ‚eine nach seiner art sehr reiche frucht seiner gerechtigkeit'. Der übersetzer wusste also nicht, dass אֶחָד den unbestimmten artikel vertreten und sogar voranstehen kann, wie 1 Sam. 1, 1. Dan. 8, 3. Ebenso entging ihm die bedeutung von לְפָנָיו, die freilich gewöhnlich *ἐνώπιον αὐτοῦ* heissen kann. — *ἀνέπαυσεν αὐτήν* ebenfalls übersetzungsfehler. Der übertragende verwechselte הֵנִיחַ ‚jemanden zur ruhe kommen lassen' mit הִנִּיחַ ‚jemanden niederlegen' mit בְּ ‚wo'.

---

1) s. 102. 2) vgl. Gesenius-Kautzsch, gram. § 111, 2. 112, 1.

7, 1. *ἀποστείλῃ* — *ἐφ' ἡμᾶς*, das den abschreibern (A *ἀποστῇ*, B *ἀποστρέψῃ*, F[a] *ἀποστραφῇ*) ebenso wie den auslegern beschwerde macht, löst sich einfach als irrige übersetzung von יִשְׁלַח אֵלֵינוּ mit ausgelassenem יָדוֹ, wie 2 Sam. 6, 6. Obad. 13: ‚dass er seine hand nicht gegen uns ausstrecke', d. h. sich nicht an uns vergreife. — 7, 2. *καί* (*λαβέτωσαν*) ist unverkennbar וְ mit perf. in der bedeutung ‚auf dass', ‚damit'. — *καὶ ἔστωσαν καιόμεναι*. Die verbindung von *εἶναι* mit dem part. ist zwar hellenistisch, aber nicht in der jussivform wie hier, die genau der Gen. 1, 6 entspricht. — *αἰχμαλωτισθῇ* deutlich niph. שָׁבָה, das hier besser mit ‚geraubt werden' wie Ex. 22, 10 zu übersetzen war, wo LXX freilich ebenfalls *αἰχμάλωτον γένηται* übertragen. — *ἐμεγάλυνεν*, statt dessen L ebenso verkehrt *μεγαλύνει* und B noch verkehrter *μεγαλύναι* liest, ist das ausgesprochene hebr. perf. prophet. wie *ἐποίησα* 2, 3. — *ἐπὶ σοί* gibt nur dann sinn, wenn es als verkehrte übersetzung von עָלֶיךָ gefasst wird, das selber eine vertauschung von אֵלֶיךָ in verbindung mit יְגַלֶּה (*φανερώσει*) ‚dir' bedeutet, sodass zu übersetzen ist: ‚dir wird der herr . . . anvertrauen', letzteres wort in der bedeutung wie Jer. 11, 20. 20, 12. — *ἐπὶ ἐσχάτου τ. ἡμερῶν* genau בְּאַחֲרִית הַיָּמִים, wie Deut. 4, 30. Jer. 23, 20. Jes. 3, 2. Mich. 4, 1. Hos. 3, 5. Ez. 38, 10: ‚in der messianischen endzeit', von den LXX ebenso übersetzt und so Hebr. 1, 1 gebraucht. — *τὸ λύτρον αὐτοῦ* kann unmöglich auf Mt. 20, 22. Mc. 10, 45 anspielen, da der protevangel. dogmatik der N.T.liche sündenbegriff unbekannt ist. ‚Lösegeld' könnte also nur metapher für den erlöser sein, dessen name 11, 3. 14, 2 in dieser richtung gedeutet wird. Aber ob eine solche unpersönliche metapher im sinne des Protevangelisten zu denken ist? Wir wagen deshalb die vermutung, dass an stelle von כָּפְרוֹ das wort כְּפִירוֹ oder vielmehr כְּפִרוֹ, da wenigstens viermal כְּפִרִים vorkommt[1]), d. h. ‚seinen jungen löwen' als anklang an Gen. 49, 9. apoc. 5, 5 gestanden habe. — 7, 3. *ἐπέβαλεν* — *χάριν*, was DIKLE lesen und an dessen stelle ABC ein blosses *ἔβαλε* setzen, lautet F[a] *δέδωκεν αὐτῇ χάριν*, was der hebr. redensart וַיִּתֵּן חֵן לָהּ entspräche, doch wird auch mit *ἐπιβάλλειν* נָתַן Ex. 7, 4 und Num. 16, 47 von den LXX wiedergegeben. — *καὶ τοῖς ποσὶν αὐτῆς* ein

---

1) Baer zu Nah. 4, 61.

doppelter übersetzungsfehler: *καί* ist וְ in der bedeutung ‚sodass', denn es drückt die folge des vorangegangenen *ἐπέβαλεν κύριος ὁ θεὸς χάριν ἐπ' αὐτήν* aus; *τοῖς ποσὶν αὐτῆς* als ein durch nichts zu rechtfertigendes superfluum beim tanzen ist durch verkennung des suffixes in בְּרַגְלֶיהָ entstanden, das nicht auf Maria gehen kann, sondern den vorangegangenen *βαθμός* d. h. מַעֲלָה meint, also heissen muss: ‚an deren oder ihren füssen', plur. vermutlich, weil der fuss der ersten stufe mitgedacht ist, da ein tanzen auf einer stufe des altars selbst doch wol untunlich war.

8, 2. *ἕστηκας ἐπί* genau übersetzung von עָמַד עַל, wie 1 Chron. 6, 17. Num. 7, 2. Deut. 27, 13. Ez. 44, 24. — 8, 3. *ἔδραμον* offenbar falscher ausdruck für ‚eilen', und diese bedeutung hat רוּץ neben ‚laufen' 2 Kön. 4, 22. Habak. 2, 2.

9, 1. *ἐξῆλθεν εἰς συνάντησιν* zwar ebenso Mt. 8, 34, aber genau יָצָא לִקְרָאתָם, wie Gen. 30, 16. Ri. 11, 34 u. o. — *εἰς τήρησιν ἑαυτῷ* ist sinnlos und wird nur dadurch verständlich, dass der übersetzer לוֹ vorfand, das bekanntlich sowol ‚ihm' als ‚sich' bedeuten kann. Hier durfte es nur ‚ihm' (gott) heissen, wie auch F[a] wirklich *αὐτῷ* liest. *Σεαυτῷ* des cod. R ist besserungsversuch, die *τήρησις* soll doch nicht zu gunsten Joseph's geschehen, daher dieselben worte 9, 3. — 9, 2. *υἱοὺς* (*ἔχω*) offenbar verfehlt für *παῖδας*, was בָּנִים an erster stelle bedeutet und hier bedeuten muss. Denn nicht den besitz von söhnen, die Maria etwa hätten gefährlich werden können, hebt Joseph hervor. Hätte er doch sonst nicht das haus verlassen dürfen. Er will nur den überfluss einer neuen ehe beweisen, da er seine eheschuldigkeit bereits geleistet habe und kinder besitze, ausserdem greis sei. — *μήπως* alleinstehend ist ungriech., daher deutliche übersetzung von פֶּן, das in solchen sätzen ‚dass nur nicht', ‚dass nicht etwa', ‚es könnte ja sonst' bedeutet. — 9, 3. *διαφυλάξει* das hebr. imperf. mit optativbedeutung.

10. *ἐγένετο δέ* = וַיְהִי, wie bei den Synoptikern. — *ἔλαχεν τὴν Μαριάμ*, diese ‚singularis constructio', wie Thilo sie nennt, wird im gegensatze zu unserer früheren erklärung einzig dadurch verständlich, dass wir, wie bei dem vorangegangenen *λάχετέ μοι*, לָכַד übersetzt sehen, das der übersetzer 1 Sam. 14, 47 ebenso bei den LXX übertragen fand, und das Jos. 7, 14. 17 von dem los, das den schuldigen trifft, gebraucht wird. — *ἐγένετο ἀντ' αὐτοῦ* = וַיְהִי תַחְתָּיו, ganz wie Ps. 45, 17. — *ἐσί-*

γησεν s. oben s. 86. — λαβοῦσα — ἐκλωϑεν nach dem gewöhnlichen hebraismus von לָקַח mit einem anderen zeitworte.

11, 1. χαῖρε — ἐν γυναιξίν s. oben s. 88f. — 11, 2 ἔστη ἐνώπιον dieselbe verfehlung wie 1, 2. — εὗρες γὰρ χάριν ‚ein sichtlicher hebraismus מָצָא חֵן', wie Holtzmann [1]) bemerkt und B. Weiss zur selben stelle, wie Bruder [2]), belegt. — συλλήψῃ s. oben s. 90. — συλλήψομαι s. oben ebenda. — ἀπὸ κυρίου ϑεοῦ ζῶντος gewöhnlicher hebraismus. — 11, 3. (δύναμις) γάρ s. oben s. 91. — διὸ κτλ. s. ebenda. — αὐτὸς γάρ κτλ. s. oben s. 71. — ἡ δούλη κυρίου κτλ. s. oben s. 92.

12, 1. ἐποίησεν, unvollständige übersetzung von וַתַּעֲשֶׂה ‚sie machte zurecht', wie 2 Sam. 19, 25. — εὐλόγησεν s. o. s. 98f. — ἐμεγάλυνεν verkennung des hebr. perf. proph., wie 7, 2, das hier mit einem imperf. (ἔσῃ) verbunden ist, wie Joel 2, 23. Mich. 2, 13. — ἐν πάσαις ταῖς γενεαῖς τῆς γῆς deutlich בְּכֹל מִשְׁפְּחֹת הָאָרֶץ ‚in allen völkern der erde', wie Gen. 12, 3. 28, 14 u. o. — 12, 2. συγγενίδα s. o. s. 101. — εὐλόγησεν wie 12, 1. — πόϑεν μοι τοῦτο κτλ. s. o. s. 100. — ἐπελάϑετο ist verkehrte übersetzung des plusquamperfects, das in dem hebr. perf. ausgedrückt liegt, wie gleich in dem folgenden ἐλάλησεν. — καὶ (ἠτένισεν) verkehrte übersetzung des וְ, das hier den sinn von ‚darum' hat. — εὐλογοῦσίν με muss futurum sein, da sich πᾶσαι αἱ γενεαί doch nicht auf Elisabeth und deren embryo beziehen können, sondern auf das von dem hohenpriester verkündigte ἔσῃ εὐλογημένη. Hebr. aber wird ein solches fut. durch perf. ausgedrückt wie Gen. 18, 12.

13, 1. ἐγένετο δὲ αὐτῇ = וַיְהִי לָהּ, die gewöhnliche hebr. umschreibung von haben: ‚sie hatte den 6. monat'. — εὗρεν ist genau das hebr. מָצָא, aber in der bedeutung ‚vorfinden', wie Jer. 23, 11. — ἐπὶ τὸν σάκκον, an sich unhebr., findet gleichwol sein hebr. gegenbild in Josephus [3]), citiert von Eusebios [4]): ἡ πληϑὺς δ' αὐτίκα σὺν γυναιξὶ καὶ παισὶν ἐπὶ σάκκον καϑεσϑεῖσα τῷ πατρίῳ νόμῳ τὸν ϑεὸν ἱκέτευον ὑπὲρ τοῦ βασιλέως. Analog heisst es in der ‚geschichte des weisen Chikâr', deren abfassung nach der ztschr. d. deutsch. morgenl. gesellschaft [5]) in die entstehungszeit des buches Esther fällt: [Sanherib] ‚stieg

1) handcom., zu Lc. 1, 30. 2) concord. s. v. mit Gen. 6, 8.
3) ant. 19, 8, 2. 4) kg. 2, 10, 8 ed. Dindorf 4, 58.
5) 48, 171.

von seinem throne, setzte sich auf säcke und auf asche, weinte und sprach' etc.[1]) — *θηρεύσας* gibt nur einen gezwungenen sinn, da es nur ein anderer ausdruck für den nachfolgenden gedanken wäre. Auch hier hilft der hebr. urtext. צָדִי, so konnte das wort wol heissen: ‚wer hat mich erjagt?', aber der verfasser hatte die bedeutung von צוּד ‚belauern', wie Klagel. 4, 18 im sinne: ‚wer hat mich belauert', nämlich als abwesenden. Dann ist der gedankengang der: ‚Ich war nicht wächter, wer hat das belauert? Wer hat das böse in meinem hause sc. während dessen getan?' — *ἐμίανεν* ganz טִמֵּא, wie Gen. 34, 5. 13. 27, auch bei den LXX. — *ἐξηπάτησεν*, wofür AE *ἠπάτησεν αὐτήν* lesen, ist הִשִּׁיאָה wie Gen. 3, 13, was die LXX *ἠπάτησεν* übertragen. — 13, 2. *μεμελημένη τῷ θεῷ*, wofür B *μεμελετημένη* liest, und das Postel ‚o quae tantae curae deo eras' übersetzt, ist so gewiss ein übersetzungsfehler, als es gar nicht in den zusammenhang passt. Denn muss in den anreden, die hier aufeinanderfolgen, naturgemäss eine steigerung angenommen werden, so findet das gerade gegenteil dabei statt. *Ἀνατραφεῖσα κτλ.* und *τροφὴν λαβοῦσα κτλ.* sind weniger als *μεμελημένη τῷ θεῷ*. Ausserdem ist die letztere, im vorausgegangenen noch dazu nicht erwähnte kein eigentlicher gegensatz zu *τί τοῦτο ἐποίησας; ἐπελάθου κυρίου τοῦ θεοῦ σου;* Ein solcher würde nur stattfinden, wenn Maria ein zwiespalt in bezug auf früheres und jetziges verhalten vorgehalten würde. Das geschieht aber dann, wenn im texte stand דֹּרְשָׁה לֵאלֹהִים ‚die sich um gott kümmernde'. Der übersetzer, dem die accusativbezeichnung durch לְ hier fremd war, wie die ganze, auch Jer. 10, 21. Ps. 14, 2. 69, 33. Amos 5, 4 gebrauchte redensart, machte aus dem part. act. ein passivum mit לְ auctoris. — *ἐταπείνωσας τὴν ψυχήν σου*, der ausdruck der kasteiung, עִנָּה נֶפֶשׁ 2, 2, hier gebraucht von der vergewaltigung, d. i. schändung der seele. — 13, 3. *καὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω*, vgl. o. s. 193, kündigt sich durch doppelte verfehlung als übersetzung an. Statt *καί* musste ‚da' als richtige übersetzung des sie begründenden וְ stehen und statt des praesens das perfect, das im hebr. texte stand. Zur letzteren verfehlung kam der übersetzer durch das folgende selbe wort in der letzten rede Maria's, wo ein eben-

1) M. Lidzbarski, geschichten und lieder der neuaramäischen handschriften der königl. bibliothek in Berlin. Weimar 1896. 21.

solches יְדַעְתִּי, aber in praesentischer bedeutung stand. — καϑότι, richtiger wol ὅτι bei FIR, Post. quod, verrät sich als ebenso ungriech. wie als verkehrte übersetzung des כִּי nach der schwurformel: ‚wahrlich ja' [1]).

14, 1. ἠρέμησεν ἐξ αὐτῆς, ein barbarisches griechisch, das als solches die übersetzung bezeugt und zwar von יֶחְדַּל מִמֶּנָּה ‚er liess von ihr ab', während es sonst auch ‚ruhe haben' bedeuten kann. — τὸ τί nicht minder ungriechisch, aber wol wörtliche übersetzung von דְּבַר מָה־, wie es Num. 23, 3 gebraucht ist. — τί οὖν αὐτὴν ποιήσω ebenfalls ungriechische redeweise und nur zu verstehen als עָשָׂה in seiner construction mit acc. der sache und אֶת־ der person: ‚mit jemandem etwas tun', ‚verfahren'. — εὑρίσκομαι μαχόμενος ist zwar eine nicht ungewöhnliche N.T.liche constructionsweise, aber der hebr. text fordert hier nichtsdestoweniger die bedeutung von ‚ertappt', ‚entdeckt werden' von נִמְצָא. — αὐτὴν φανερώσω ist deutliche übersetzung von גִּלָּה in der bedeutung von ‚verrathen', wie Jes. 16, 13 [2]). — ἀγγελικόν = מַלְאֲכוּתִי ‚angelicum'? [3]) — λάϑρα κτλ. s. oben s. 69f. — 14, 2. μὴ φοβηϑῇς τὴν παῖδα ταύτην sinnlos, daher übersetzungsfehler. Es musste heissen: ‚fürchte nichts für dieses mädchen'. Das ist יָרֵא לְ ‚für jemanden fürchten', Jos. 9, 24. Prov. 31, 21. Der übersetzer versah לְ für objectsbezeichnung. — ἐφύλασσεν s. oben s. 73.

15, 1. τί ὅτι = מַה־כִּי ähnlich wie Jes. 22, 1. — 15, 2. δρομαῖος die meist bezeugte lesart gegenüber δρομαίως, bekundet, dass der übersetzer hier das hebr. adj. קַל übertrug. — μαρτυρεῖς, irrige übersetzung von הֵעִיד in der bedeutung: ‚rühmen', ‚lobpreisend anerkennen', wie Hiob 29, 11 [4]). — τί τοῦτο wörtliche übersetzung von מַה־זֶּה ‚warum denn' wie Richt. 18, 24. — γάμους αὐτῆς der ungewöhnliche, allerdings später vorkommende plural setzt voraus, dass der übersetzer hier den hebr. plur. דּוֹדִים ‚liebkosungen', ‚geschlechtsgenuss' vorfand. — 15, 4. καϑότι, A ὅτι s. 13, 3 oben. — καϑαρὸς ἐξ αὐτῆς ungriechisch, daher deutlich טָהֵר מִן ‚rein sein von jemandem'

1) vgl. Siegfr.-Stade 288 b. Gesenius-Mühlau-Volck 379 b.
2) vgl. Siegfr.-Stade 123 a.
3) vgl. Buxtorf, lex. talmud. 1115.
4) vgl. Siegfr.-Sfade 488 b.

wie Hiob 4, 17. — *ὑπὸ τὴν κραταιὰν χεῖρα* ist offenbar falsche übersetzung; denn der verfasser kann unmöglich unter der starken hand die hand gottes verstehen und den sinn haben wollen, wie 1 Petr. 5, 6, auf welche stelle Fabricius [1]) aufmerksam macht und an deren benutzung Zahn [2]) denken möchte. Dazu ist der ganze zusammenhang nicht angetan. Wol aber gibt es sinn, wenn hier תַּחַת יָד חֲזָקָה mit ‚zur strafe für die gewaltige hand' übersetzt wird; תַּחַת hierbei in der bedeutung wie 2 Sam. 19, 22. Zeph. 2, 10. Jer. 5, 19.

16, 1. *τὸ ὕδωρ τῆς ἐλέγξεως*, Num. 5, 18 LXX *τὸ ὕδωρ ἐλεγμοῦ*, Philo II, 310 *πότος ἐλέγχου*, übersetzung von מֵי הַמָּרִים. — *ἐν ὀφθαλμοῖς ὑμῶν*, verkehrte übersetzung schon des späteren *ἐν αὐτοῖς* 16, 2 wegen. עַיִן hat hier die bedeutung von ‚aussehen', ‚ansehen'. Nur im Talmud wird vom hervortreten der augen unter anderem gesprochen [3]). — 16, 2. *ὁλόκληρος* wie bei den LXX, שָׁלֵם ‚integer'. — 16, 3. *τὰ ἁμαρτήματα ὑμῶν*, verkehrte übersetzung des hebr. pronominalsuffixes an dieser stelle, die sich schon durch das vorangegangene *ὅτι ἁμαρτία οὐκ ἐφάνη ἐν αὐτοῖς* erweist. Es musste heissen: ‚sünden an euch'. — *κρίνω* verfehlt die richtige bedeutung von שָׁפַט ‚verurteilen', die hier am platze war, wie Ps. 109, 31.

17, 1. *ἀπὸ Αὐγούστου βασιλέως* s. oben s. 103 f. — *ἀπογράφεσθαι* ebenda. — *τοὺς υἱούς μου* ebenda. — *αὐτὴν ἀπογράψομαι* ebenda. — 17, 2. *ἐπεκάθισεν αὐτήν* ist vermutlich וַיַּרְכִּבֶהָ ‚er liess sie reiten', wie die LXX 1 Kön. 1, 38. 2 Kön. 10, 16 dasselbe wort übertragen. — *καὶ εἷλκεν ὁ υἱὸς αὐτοῦ* als bestbezeugte lesart, gegenüber der alle anderen als besserungsversuche erscheinen, ist verkehrte übersetzung von וַיִּמְשְׁכוּ בָּנָיו ‚und es brachen seine söhne auf', die als solche 17, 1 und 18, 1 genannt sind. Der übersetzer verstand die nicht ungewöhnliche construction des im anfange des satzes in der 3 pers. sing. stehenden zeitwortes mit einem plur. nicht und verbesserte diesen in einen sing. oder übersah das י in בניו. — 17, 2. *ἐστράφη Ἰωσὴφ καὶ εἶδεν*, das bereits 15, 1 vorkam, erweist sich hier deutlich als fehler, da Joseph als nachfolgender

1) cod. apocr. 101.
2) gesch. des N. T.lichen kanons 2, 779 anm.
3) vgl. Otho, lex. rabb. philol. 56.

nicht zurückblicken konnte auf die voranreitende. Es ist also hier פָּנָה in der bedeutung ‚sich wohin wenden' um zu sehen gebraucht, wie Ex. 2, 12. — *δύο λαούς* von zwei ‚völkern' zu verstehen ist nicht not, da bereits Lc. 2, 34 den griech. begriff ‚leute' darin erkannt hat, den עַם ebenso besitzt. — *βλέπω* verfehlung des perf.'s. — *τοῖς ὀφθαλμοῖς μου* würde pleonasmus sein, daher verkannt, dass לְעֵינַי ‚vor meinen augen' heissen muss. — 17, 3. *ἐν μέσῃ ὁδῷ* gibt gegenüber dem vorausgegangenen *ἤγγισαν ἐπὶ μιλίων τριῶν* keinen sinn, ist also verfehlte übersetzung und offenbar von בְּתוֹךְ הַחוּץ ‚mitten in's freie feld'. חוּץ wird auch von den LXX 2 Sam. 22, 43. Spr. 22, 13 mit *ὁδός* übersetzt, hat aber hier seine bedeutung ‚freies feld' um so sicherer, als Joseph davon sagt: *ὅτι ὁ τόπος ἔρημός ἐστιν*, also weideland (מִדְבָּר) gemeint ist, das von חוּץ mitbefasst wird, da es ‚ländereien, triften, brachländer im gegensatz zum ackerland' bedeutet [1]). — *τὴν ἀσχημοσύνην* ist, wie bei den LXX Exod. 20, 26. Lev. 18, 6. 7. Ezech. 16, 8. Hos. 2, 9, irrige übersetzung von עֶרְוָה ‚blösse'.

18, 1. *ἐν χώρᾳ Βηθλεέμ* kann, da Joseph die hebamme doch nicht in der gegend Bethlehem's sucht, nur den ort Bethlehem bedeuten, *χώρα* ist also verkehrte übersetzung von מָקוֹם, das ‚ort' und ‚gegend' heisst. — 18, 2. *ἐγὼ δὲ κτλ.* abermals ein dichterischer erguss von 7 strophen, die ersten beiden zweigliedrig, 3 und 4 mit je drei, 5 und 6 mit je fünf und 7 mit vier gliedern. — *ἔκθαμβον* ganz unvollziehbarer begriff für die luft, die nicht ‚betäubt' oder ‚erschrocken' sein kann, daher verfehlung für שָׁמֵם, das in kal und niph. ‚erschrocken', aber auch ‚verwüstet, verlassen, verödet sein' bedeuten kann. — *ἑστῶτα*, עָמַד in der bedeutung ‚stehen bleiben', ‚stehend' also falsche übersetzung wie nachher *ἔστη*. — *ἐπὶ τὸν χείμαρρον τοῦ ποταμοῦ* würde eine geographische unmöglichkeit darstellen, daher verkehrte übersetzung von הַנַּחַל הַנָּהָר; der übersetzer las הַנָּהָר ‚der fluss', ohne schon durch den artikel zuvor irre zu werden, der vor einem stat. constr. unmöglich war. — *πάντα* — *ἀπελαύνοντο*, wie schon Thilo fand, widersinnig, da das gegenteil zu erwarten gewesen wäre. Das rätsel löst sich bei der annahme, dass der übersetzer וישב vorfand und es für das niph. von שָׁבָה

1) Siegfr.-Stade 189b.

'weggetrieben werden' hielt, während es das imperf. von יֵשֵׁב 'verweilen' ist, sodass es hiess: 'und alles weilte einen augenblick auf seinem laufe'.

19, 1. *ἀπὸ τῆς ὀρεινῆς* ist wider die topographie Bethlehem's, der übersetzer verlas מהר für מֵהַר 'vom berge' oder 'gebirge', während מַהֵר, inf. von מָהַר 'festinando', 'eilends', zu lesen war. Dabei ist *ἰδοὺ — καταβαίνουσα* rein hebr. construction [1]). — *καί* (*οὐκ ἔστιν μου γυνή*) deutlich וְ in der bedeutung von 'aber', 'trotzdem', 'aber sie ist trotzdem nicht mein weib'. — *δεῦρο καὶ ἴδε* = לְכָה רְאֵי? — 19, 2. *ἐγεννήθη*, falsche übersetzung des hebr. imperf.'s, das hier futurbedeutung haben muss. — *σήμερον ἡ ἡμέρα αὕτη* gibt nur dann genügenden sinn, wenn es heisst: 'gross ist mir heute der tag' oder 'der tag heute', und das ist die übersetzung von הַיּוֹם הַיּוֹם הַזֶּה. Der übersetzer verwechselte beides, indem ihm, wie gewöhnlich, הַיּוֹם *σήμερον* und הַיּוֹם הַזֶּה in der bedeutung 'heute' wie Deut. 2, 25. 5, 21 u. o. unbekannt war. — 19, 3. *ὃ οὐ χωρεῖ ἡ φύσις αὐτῆς*, da, wie oben schon bemerkt, *φύσις* der spätere griech. ausdruck für 'weibliche scham' ist, was ausserdem Fabricius [2]) mit den entsprechenden alten zeugnissen belegt, so ist *χωρεῖ* die verkehrte übersetzung des hiph. כּוּל, das 'fassen' bedeutet, hier aber dessen andere bedeutung 'ertragen' 'aushalten' haben muss.

20, 1. *οὐαὶ — ἀπ' ἐμοῦ*, die fünfte poetische einlage, der busspsalm Salome's, bestehend aus je zwei strophen mit je zwei parallelen versgliedern, nicht unwirksam angebracht, um die ganze schwere der so pfiffig vom dichter eingeführten drastischen manipulation Salome's dem leser vor augen zu führen. — *ἀποπίπτει* (druckfehler *ἀποπίπτεται* bei Tischendorf) נָפַל מֵאֵת wie 1 Kön. 20, 25? — 20, 2. *ὁ θεὸς τῶν πατέρων — ἐλάμβανον* die letzte dichterische beigabe, der bittpsalm Salome's, in drei strophen mit je drei versgliedern. — 20, 4. *προσκυνήσω* falsche übersetzung des imperf.'s, das hier praesentische bedeutung haben muss.

21, 1. *ἐξελθεῖν εἰς τὴν Ἰουδαίαν* s. oben s. 80. — *καὶ* (*θόρυβος κτλ.*) ist verkehrte übersetzung des וְ, das hier 'da' bedeuten muss. — *ἐν Βηθλεέμ* kann hier nicht 'in Bethl.' bedeuten, sondern ist verfehlte übersetzung des בְּ, das hier 'um —

1) vgl. Gesenius-Kautzsch, gram. § 134 anm. 1.
2) cod. apocr. 1, 110.

willen' zu heissen hat, wie Gen. 18, 28. Jon. 1, 14. — 21, 3. *προῆγε* und *ἔστη* s. oben s. 78. — *μετὰ τῆς μητρὸς αὐτοῦ* s. oben s. 79. — *εἰσελθεῖν κτλ.* s. ebenda s. 80.

22, 1. *ἐνεπαίχθη* s. oben s. 81. — 22, 2. *ἀναιροῦνται* s. oben s. 218. — *ἐν φάτνῃ βοῶν* s. oben s. 106. — 23, 3. *ζητεῖται* s. oben s. 218. — *φωνῇ μεγάλῃ* = בְּקוֹל גָּדוֹל Esr. 3, 12. 10, 12. Prov. 27, 14. 2 Chr. 20, 19. Ez. 11, 13. — *ἀναβῆναι*, da bereits *ἀνέβη* gesagt war, so kann dies wort nur die andere bedeutung von עָלָה ‚ersteigen' haben.

23, 1. *ὑπάρχω* ist dringend verdächtig als falsche übersetzung von לוּן hier zu stehen, da sonst der folgende satz nur eine umschreibung von *λειτουργὸς ὑπάρχω θεοῦ* wäre. Es muss die bedeutung ‚nächtigen' hier haben, durch das auch erst *περὶ τὸ διάφαυμα* 23, 3 verständlich wird, des Eustathios *ὄρθρον*, so dass die ganze handlung in die nacht verlegt erscheint. — 23, 2. *τὸ αἷμά σου* nach der rein hebräischen vorstellung Lev. 17, 11. 14. Deut. 12, 23. vgl. Gen. 9, 4. — *ὑπὸ τὴν χεῖρά μου* = תַּחַת יָדִי wie Gen. 41, 35. 1 Sam. 21, 4f. Jes. 3, 6. vgl. 2 Kön. 13, 5. — 23, 3. *ἐκχέεις μου τὸ αἷμα*, hebraismus: שָׁפַךְ דָּם Gen. 9, 6. 37, 22. 1 Kön. 2, 31 u. o., daher auch N.T.lich Mt. 23, 35. Lc. 11, 50 u. o. — *αἷμα ἀθῷον* דָּם נָקִי Deut. 21, 8. 1 Sam. 19, 5 u. o., daher auch Mt. 27, 4. — *τὰ πρόθυρα τοῦ ναοῦ*, setzt möglicherweise, da nach 24, 2 nur der vorhof des brandopferaltares gemeint sein kann, den stat. constr. עֲזָרַת voraus, den der übersetzer für einen defectiv geschriebenen plur. nahm.

24, 1. *εἰς τὴν ὥραν τοῦ ἀσπασμοῦ* nach analogie von Ruth 2, 14. LXX Gen. 8, 11. 24, 11. Jos. 10, 27. 2 Chron. 18, 34 wol: לְעֵת שְׁאֹל לְשָׁלוֹם. — *κατὰ τὸ ἔθος* etwa בַּמִּשְׁפָּט 2 Kön. 11, 14? — 24, 4. *ἀνέβη ὁ κλῆρος* ungriechisch, wol aber וַיַּעַל הַגּוֹרָל עַל. — *ἰδεῖν θάνατον* = רְאֹת מָוֶת.

25. *συνέστειλα ἐμαυτόν* könnte möglicherweise das hithp. von חָבָא wiedergeben wollen, das neben ‚sich zusammenziehen' ‚sich verstecken' oder ‚sich versteckt halten' bedeutet und mit בְּ des ortes construiert wird. Vielleicht aber ist in erwägung der oben näher behandelten stelle hiph. ‚verstecken' in betracht zu ziehen und die möglichkeit, dass das pronominalsuffix ־ֵנוּ vom übersetzer mit ־ֵנִי verwechselt wurde. — *τὴν σοφίαν* kann חָכְמָה in der bedeutung ‚geschicklichkeit', wie Ex. 28, 3. 31, 6. 1 Kön. 7, 14, wiedergeben, d. i. dieselbe, die es an sich haben kann.

Dies die mehr als 130 in grösserem oder geringerem grade deutlichen spuren von übersetzungsfehlern und hebraismen, die doppelte zahl von denen, die wir ehemals namhaft machten. Ob es nach ihrer darlegung noch eines weiteren beweises bedarf, dass der ganze übrige unzweifelhaft hebraisierende griech. text die übersetzung eines hebr. urtextes darstellt? In der tat, ein solcher beweis ist um so unnötiger, als es gegenüber der einen tatsache, dass ein nächster mitwisser und augenzeuge, selbst wenn es nur Jakob, nicht, wie wir schliessen mussten, Joseph sein sollte, das ganze Protevangelium geschrieben haben will, nicht einmal des nachweises der unleugbaren übersetzungsfehler und der zweifellosen hebraismen bedurft hätte. Denn man versuche doch nur einmal den gedanken zu vollziehen, dass dieser künstlich bis an den rand volle Hebraer nicht in der sprache des heiligtumes geschrieben habe, das er mit soviel mühe vor seinen lesern aufgebaut hat, dass sich dieser mit allen erdenklichen mitteln schriftstellerischer erfindung in hebräische denkweise hineingezwängte angebliche schreiber unserer ἱστορία der profanhellenistischen weltsprache bedient haben solle, während er seine Anna ‚die töchter der Hebräer' zur wartung des Marienkindes, seinen Joakim dieselben zum hinaufziehen in den tempel, seinen Joseph eine ‚hebräische amme' suchen und diese nach seiner israelitischen herkunft fragen lässt — diesen gedanken suche man zu vollziehen und beherzige dabei noch, dass der schreiber ausdrücklich im mittelpunkte des hebraismus, in Jerusalem, seine geschichte geschrieben zu haben bekennt, und man wird gestehen, dass ein solcher vollzug eine bare unmöglichkeit darstellt. Wer mit einem solchen aufgebote von phantasie und findigstem scharfsinne hebräische geschichte zu erfinden bestrebt ist, weiss, dass, um die täuschung voll zu machen, die erfindung selber nur im hebräischen sprachkleide auftreten kann. Findet doch selbst der lateinische umarbeiter des Protev.'s, der verfasser des ‚liber de ortu beatae virginis Mariae et infantiae salvatoris', Tischendorf's Pseudomatthaeus, es nötig sein werk als ‚beatissimi Matthaei manu scriptum volumen hebraicum' auszugeben [1]), und ebenso will die ‚historia Josephi fabri lignarii', die in ihren ersten capiteln sich ebenfalls als umarbeitung unseres

1) Tischendorf, evv. apocr. 51 u. oben s. 184.

apokryphons ausweist, nach dem berichte des Isidorus von Isolani noch 1340 aus dem hebräischen übersetzt sein[1]).

Dem steht freilich entgegen, dass die alte kirche nichts von einem hebräischen Protevangelium weiss. Aber wie viel ist uns denn vom wissen derselben über es überhaupt aufbehalten, und wo war an den verschwindend wenigen orten, wo noch dazu nur im vorbeigange von ihm die rede ist, platz zu einer solchen nachricht? Geht es doch bei kanonischen schriften nicht besser. Die nachricht vom hebr. Matthaeus rührt im grunde, so wird behauptet, von dem einzigen Papias her. Und waren schon Mt. und Lc., wie wir sahen, auf's nachdrücklichste beflissen, das andenken an ihre protevangelische quelle verschwinden zu machen, wie hätte sich die kirche weiter um deren geschicke kümmern sollen? Nicht in der kirche geboren, war das Protevangelium verurteilt apokryphon im strengsten wortsinne zu bleiben. Wir sind deshalb darauf angewiesen nur unseren eigenen augen zu trauen, die uns mit hülfe der kritischen reagentien auf dem griechischen palimpseste den hebräischen urtext deutlich erkennen lassen.

3. Der geist.

Stehen form und inhalt bei einem regelrechten litterarischen erzeugnisse in innigster wechselbeziehung, so können wir den fortschritt von dieser zu jenem, der uns nun vorliegt, nicht besser einleiten, als indem wir darauf hinweisen, wie sehr der von uns gewonnene hebr. urtext der allein entsprechende und darum vom verfasser mit nicht geringem aesthetischem feingefühl gewählte ausdruck für seine mit soviel glück den alten hebräischen mustern abgesehene naive erzählung ist. Man kann nur hebräisch erzählen, was der Protevangelist erzählt. Denn hebräisch ist schon für die alte welt, wie unser erzähler klug erkannt hat, die sprache der einfalt, des wunders, des heiligen, d. h. aller der dinge, die er zur darstellung seines werkes und zur gewinnung seiner leser bedurfte.

---

1) ebenda proll. XXXIII.

a. Dichtung.

Und doch, mit wie viel geschick der verfasser die hebräische sprachform gewählt hat und wie hoch die kunst seiner ganzen schöpfung zu werten ist, zumal wenn wir bedenken, dass es die erste ihrer art ist, aus der alle folgenden geschöpft haben, — schon die ersten kanonischen benutzer haben, wie wir sahen, bewiesen, dass sie ungleich so vielen gläubigen der späteren tage nur dichtung in ihr erkannten. Wie könnten wir erst anders urteilen? Uns täuscht natürlich nichts darüber, dass wir es hier mit dem ausgesprochensten kunstproducte zu tun haben, und dass die naive erzählform die ausgesuchteste larve der erfindung eines nicht zu unterschätzenden dichters ist. Der geschichte gar nicht zu gedenken, nicht einmal die sage hat den geringsten anspruch an unserer schrift. Alles, mit ausnahme der geschichtlichen namen und der geburtshöle, ist das werk der schöpferischen phantasie des nach eigner wahl unbekannt gebliebenen zielbewussten dichters.

Dies wird freilich von vielen, namentlich katholischen theologen bestritten. So schreibt Tappehorn [1]: ‚Durch die übereinstimmenden angaben der apokryphen und durch eine constante tradition sind die namen der eltern der allerseligsten jungfrau, Joachim und Anna, gesichert, und durch einführung ihrer feste auch von der kirche angenommen worden. Es wäre seltsam, wenn die christen schon im zweiten jahrhundert, wo das Protev. entstand, die namen beider eltern vergessen hätten'. Desgleichen erscheint ihm das gelübde Anna's und die führung der 3 jährigen Maria in den tempel durch dieselbe einstimmigkeit der apokryphen und der ihnen zustimmenden oder von ihnen abhängigen kirchenväter, wie durch das von der kirche eingeführte fest der opferung Mariae oder, wie es die Griechen nannten, *ἡ ἐν τῷ ναῷ εἴσοδος τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου*, einigermassen geschichtlich [2]), wie der austritt aus dem tempel im 12. jahre [3]). Und kann er sich auch nicht mit dem hohen alter Joseph's befreunden, da ‚wir uns den bräutigam der allerseligsten jungfrau im kräftigen blühenden

1) Ausserbiblische nachrichten oder die apokryphen über die geburt, kindheit und das lebensende Jesu und Mariae. Paderb. u. Münster 1885. 38.

2) ao. 39. 3) ao. 40.

mannesalter zu denken haben', so würde er doch den witwer historisch finden, wenn ihm nicht Hegesippos[1]) zu der annahme verhülfe, dass die sog. brüder Jesus' in wahrheit vettern desselben seien[2]). Selbstverständlich ist ihm auch der stern mit einem teile unserer theologen[3]) geschichtlich, zumal ihn Ignatius ad Eph. 19 ganz ähnlich beschreibe, und der schluss, dass dieser ihn dem Protev. entlehnt habe, vielmehr umgekehrt werden müsse, wenn ‚die vermutung nicht noch näher läge, dass wir in der beschreibung des sternes bei beiden keine traditionelle nachricht, sondern nur eine sich von selbst darbietende exegese dieser wunderbaren erscheinung haben'[4]).

Aber was will dies alles noch so fromm gemeinte den tatsachen gegenüber? Die namen Joakim und Anna entstammen nachweislich einzig dem Protev., und sie werden nicht verbürgter dadurch, dass die übrigen apokryphen samt der ‚constanten tradition' und kirche sie von dorther entlehnt haben. Genau dasselbe ist es mit dem gelübde Anna's und dessen ausführung. Alter und witwertum Joseph's können, soviel sie auch sonst berichtet werden, nur dem Protev. entnommen sein, da von ihnen erst die rede sein kann, seitdem die übernatürliche zeugung Jesus' zur sprache kam. Die aber hat wiederum ihren ersten ausdruck im Protev. gefunden. Dass es mit dem sterne nicht anders sein könne, haben wir bereits nachgewieseu.

b. Anlehnungen.

So frei aber auch der Protevangelist in der bewussten dichtung seiner geschichte verfährt, nicht frei erscheint er in der benutzung einer ganzen zahl fremder motive.

So haben offenbar gleich die eltern Maria's ihre vorbilder an denen Samuel's 1 Sam. 1, 1 ff. Der Protevangelist sucht dies zwar sehr geschickt zu verbergen, indem er für die unfruchtbaren das beispiel Abraham's und Sara's vorführt 1, 3. 2, 4, aber die namen Joakim und Anna verraten ihn. Der letztere stimmt wörtlich mit dem der mutter Samuel's, und יְהוֹיָקִים = ‚Jahve richtet auf' ist verwant mit אֶלְקָנָה ‚gott schafft', ausserdem hiess der königliche träger des ersten namens, wie unserem kenner des

---

1) ‚Euseb. h. e. 4, 30', i. e. 4, 22? 2) ao. 42.
3) vgl. Resch, kindheitsev. 143 f. 4) s. 45.

A.T.s schwerlich unbekannt war, zuvor אֶלְיָקִים 2 König 23, 24. Und führt auch Judith nicht kränkende rede gegen ihre herrin, wie das andere weib Elkanah's gegen Anna, so ist doch כִּי סָגַר יְהוָה בְּעַד רַחְמָהּ 1 Sam. 1, 6 unseres *κύριος ἀπέκλεισε τὴν μήτραν σου* 2, 3 vorbild, wie oben schon bemerkt wurde.

Ruben verdankt seiner Gen. 29, 32 angedeuteten worterklärung: רְאוּבֵן, die sich in den *υἱοῖς* 6, 3 noch näher kund zu tun scheint, den ihm 1, 2 beigelegten protest gegen Joakim, d. h. den protest des bekinderten gegen den kinderlosen.

Über das 40tägige fasten Joakim's bemerkt bereits Fabricius cod. apocr. 1, 69: ‚Nihil scilicet cedens Mosi Ex. 24, 18. 34, 28. et Deut. 9, 9. 11. vel Eliae 3 Reg. 19, 8. vel futuro nepoti suo Mt. 4, 2'.

Judith *ἡ παιδίσκη* 2, 2 ist unzweideutig die den namen ihrer herrin tragende *ἅβρα* Judith 8, 10. 10, 2, wie denn auch ihr *κεφαλοδέσμιον* das abbild der *μίτρα* 10, 3 dortselbst abgibt, und sowol die beschreibung der witwenschaft Anna's als deren nachherige schmückung 2, 4 demselben buche, auf das Fabricius 1, 72 aufmerksam macht, entlehnt, vgl. 8, 5ff. 10, 3ff. Nicht minder hat der verfasser sein *ἁγίασμα ἐν τῷ κοιτῶνι αὐτῆς* Judith 8, 5 abgesehen.

Der *παράδεισος* 2, 4 erscheint um so gewissere nachbildung aus der geschichte Susanna's Dan. 7: *καὶ περιεπάτει ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ ἀνδρός αὐτῆς*, als deren mann auch Joakim heisst und von ihm v. 4 berichtet wird: *καὶ ἦν Ἰωακεὶμ πλούσιος σφόδρα*. Eben dorther wird auch die anregung zu der *δαφνηδαῖα* 2, 4 stammen, da der mastixbaum und die steineiche v. 54. 58 dort eine rolle spielen.

Das gelübde Anna's 4, 1 ist dem ihrer namensschwester bei 1 Sam. 1, 11 nachgebildet, nur dass dort lediglich von einer weihung des sohnes an Jahve die rede ist. Ob bei der ausdehnung auf das *θῆλυ* der gedanke an Ex. 13, 1 bestimmend war, wie Gieseler, lehrb. d. kirchengesch. 1, 2, 240 anm., annimmt und mit Epiphanios ancor. 60 belegt, indem er noch dazu die *κατάκλειστοι τῶν παρθένων* in frage stellt, steht dahin.

Die namengebung durch die mutter 5, 2 mag ihren anhalt an Gen. 29, 32ff. haben, wie *δοχὴ μεγάλη* sichere nachbildung derjenigen bei der entwöhnung Isaak's Gen. 21, 8 ist und das *ᾆσμα* Anna's bei dieser gelegenheit sein vorbild in dem worte

Sara's Gen. 21, 7 und dem ihrer namensbase 1 Sam. 2, 1 hat, der auch von Lc. benutzten quelle Lc. 1, 48 ff. Nicht minder weisen die verhandlungen Joakim's und Anna's über das verbringen des Marienkindes in den tempel 7, 1 auf die wechselreden Anna's mit Elkanah 1 Sam. 1, 22 ff.

Zu dem bringen der stäbe und dem stabwunder 8, 3. 9, 1 bemerkt bereits Fabricius[1]: ‚Divinationis genus, quale Num. 17', und die herübernahme von dort ist um so ersichtlicher, als sich der verfasser nicht gescheut hat die bedrohung Joseph's wegen seines widerstandes durch das abschreckende exempel der rotte Korah's in dem dicht vorangegangenen c. 16 dortselbst vollziehen zu lassen. Das dabei vorkommende doppelte *Ζαχαρία, Ζαχαρία* 8, 3 ist wie das des namens *Ἄννα, Ἄννα* 4, 1 nachahmung von 1 Sam. 3, 10, gleich dem, dass der stellvertreter des Zacharias, Samuel, aus derselben, so vielfach benützten geschichte stammen mag, wenn er nicht nach F^{b}K *Συμεών* heissen muss.

Bei der beschaffung des *καταπέτασμα* für den tempel durch reine jungfrauen davidischen geschlechts c. 10, ist man, da ein alttestamentliches vorbild fehlt, versucht anlehnung selbst an athenischen cultgebrauch zu vermuten, zumal uns im verlaufe noch weiter die berührung mit der griechischen welt begegnen wird. Es wird uns nämlich berichtet, dass zur herstellung und darbringung des peplos für die Athene Polias an den Panathenaeen vom archon basileus vier mädchen zwischen sieben und elf jahren, Arrhephoren genannt, aus den vornehmsten geschlechtern der stadt ausgewählt wurden, zwei von ihnen ausdrücklich bei der verfertigung dieses reichen safrangewandes beteiligt, das in form eines segels an einem rollschiffe aufgehängt, in festlichem aufzuge nach dem tempel auf der burg gebracht wurde[2]).

Es darf vermutet werden, dass die scheinverheiratung Maria's an den greisen Joseph selbst eine anlehnung an das römische

1) 1, 86.

2) S. K. Fr. Hermann, lehrb. der gottesdienstl. altertümer der Griechen. Heidelb. 1846. 319 u. 421 anm. 10, vgl. 273 u. A. Mommsen, Heortologie. Leipz. 1864. 180. Selbst Rob. Hamerling bietet in seinem ‚künstler- und liebesroman aus Alt-Hellas', ‚Aspasia', ³. Hamb. 1884. 2, 108 f. eine sachgemässe darstellung.

recht der zeit darstelle. Es handelt sich in diesem freilich nur um frauen, die der mann los sein wollte und deshalb einfach an den vater zurückverkaufte, oder, wenn dieser nicht mehr am leben war, an irgend einen anderen mann. Das letztere nannte man ‚fiduciae causa', wenn es blosser scheinverkauf sein sollte. ‚Um den ruf der frau vor jeder nachrede sicher zu stellen, wählte man für diese vertrauenstellung meist greise, die nicht mehr für gefährlich gelten konnten', die dann die rolle eines frei gewählten rechtsbeistandes spielten [1]).

Γαβριήλ 12, 3 entstammt Dan. 8, 16. 9, 21 und so deutlich, dass er von dort auch seine von uns oben behauptete hermeneutennatur mitgebracht hat.

Die *ἱστορία τοῦ Ἀδάμ*, die der Protevangelist 13, 1 einflicht, entstammt dagegen keiner alttestamentlichen reminiscenz und hat auch schwerlich, wie Fabricius [2]) annimmt, anlehnung an 1 Tim. 2, 14. Hier ist vielmehr unverkennbar ein ausserkanonischer bericht benutzt, wie die *ὥρα τῆς δοξολογίας* und noch mehr *ἐξηπάτησεν* zu erkennen gibt. Wie das erstere der kanonischen erzählung fremd ist, so bedeutet das letztere hier auch nicht die verführung zum essen von der verbotenen frucht, sondern entsprechend der von Joseph geglaubten verführung Maria's die verführung zum beischlaf und ist übersetzung von piel פִּתָּה, wie Ex. 22, 16. Das führt aber, scheint es, zu dem berichte des haeretischen Justinus der philosoph. [3]): *ὁ δὲ Νάας παρανομίαν ἔσχε· προςῆλθε γὰρ τῇ Εὔᾳ ἐξαπατήσας αὐτὴν καὶ ἐμοίχευσεν αὐτήν, ὅπερ ἐστὶ παράνομον.*

Die figur des Annas 15, 1 soll möglicherweise den späteren hohenpriester dieses namens Lc. 3, 2. Joh. 18, 13 ff. vorstellen und erscheint in gleich feindseliger gestalt wenigstens in seinem sohne im ev. Thomae gr. A 3, 1. B 2, 2 [4]), wie Zahn [5]) mit recht hervorhebt, vermutlich durch Thilo [6]) veranlasst. Doch ist nicht ausgeschlossen, dass der verfasser diesen namen in demselben

---

1) s. O. Seeck, ‚die frau im röm. rechte' in dessen buch: die entwicklung der antiken geschichtschreibung und andere populäre schriften. Berl. 1898. 179 f.

2) 1, 96. 3) 5, 26 ed. Duncker-Schneidewin 224.

4) Tisch. evv. apocr. 142 und 158.

5) gesch. d. N.T.lichen kan. 2, 779. 6) 282 anm.

evangelium vorfand, auf das uns die alsbald zu nennende Salome zu verweisen scheint.

Ob das reiten auf einer eselin reminiscenz an Exod. 4, 20 sein könne, steht dahin.

Ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας 21, 2 muss zwar als deutliche beziehung auf Mich. 5, 1 gefasst werden, kann aber, da es, wie wir schon darlegten, dem zusammenhange nach ‚bei Bethlehem' heissen darf, nur als eigentümliche übersetzung des dortigen מִמְּךָ in der bedeutung von ‚in der nähe von dir' gefasst werden.

Salome 19, 3. 20 ist nach ihren eignen aussagen 20, 2 armen- und krankenpflegerin (*ἀπόδος με τοῖς πένησιν* und *ἐπὶ τῷ σῷ ὀνόματι τὰς θεραπείας μου ἐπετέλουν*). Das lässt sich schwerlich mit der Salome Mc. 15, 40. 16, 1 und der aus Mt. 27, 56 zu erschliessenden, die dort mutter der Zebedaiden Jacobus und Johannes genannt wird, vereinigen, da es ehelosigkeit vorauszusetzen scheint. Eine ehelose Salome bietet dagegen das Aegypterevangelium in der von Clemens Alex., strom. 3, 6, 66 pag. 541 aufbehaltenen stelle[1]), wenn sie dort sagt: *καλῶς οὖν ἐποίησα μὴ τεκοῦσα.* Gleichzeitig stellt sich in demselben evang. Salome zwar nicht als zweiflerin, aber doch als wissbegierige dar. Sie fragt: *μέχρι πότε θάνατος ἰσχύσει,* strom. 3, 6, 45 pag. 532 und *πότε γνωσθήσεται τὶ περὶ ὧν ἠρόμην* ib. 13, 92 p. 553, und merkwürdigerweise beziehen sich die angeblichen antworten Christi beide male auf's gebären: *Μέχρις ἂν, εἶπεν, ὑμεῖς αἱ γυναῖκες τίκτετε* und *ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε, καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ.* Da nun Salome für die leser des Protevangeliums als bekannte persönlichkeit vorausgesetzt ist, so liegt es doch wol um so weniger ferne dieselbe im Aegypterev. oder, wenn dies jünger sein sollte, in dessen quelle zu entdecken, als wir vorgreifend schon mehrfach darauf hinzuweisen hatten, dass der Protevangelist unmöglich der grosskirche angehört haben könne, also haeretischen quellen nahestand.

Der in c. 21—23 auftretende Herodes bekundet zwar geschichtliche kenntnis des verfassers vom wirklichen, ist aber be-

---

1) vgl. Hilgenfeld, nov. Test. extra can. receptum. Lips. 1884. 2, 44. 46 f. Resch, agrapha Lpz. 1889. 209. Harnack, gesch. d. altchristl. litteratur. Lpz. 1893. 1, 131.

kanntermassen phantasiebild, wie die Magier, deren stern so wenig anhalt an Num. 24, 17 hat, als ihre gaben an Jes. 60, 6, obgleich dies gewöhnlich angenommen wird.

Herodes opfer, Zacharias, teilt das schicksal seines mörders, nur dass seiner freien erfindung die geschichte des gleichnamigen sohnes des Jojada 2 Chron. 24, 20 aufgeklebt wird. Dies ist nämlich um so augenscheinlicher, als nicht nur der dort v. 21 erwähnte vorhof hier 23, 3 wiederkehrt, sondern auch des dort sterbenden Zacharias wort: יֵרֶא יְהוָֹה וְיִדְרֹשׁ seinen widerhall in dem ἔκδικος 24, 2 gefunden hat. Ob das versteinerte blut 24, 3 seinen anhalt an der jüdischen tradition, die Fabricius [1]) namhaft macht [2]), haben kann oder diese vielmehr an ihm, wird sich später ergeben.

Elisabeth wird um so mehr dichtung des verfassers sein, als schon Lc. 1, 5 sie aus den töchtern Aarons nehmen musste, d. h. beim suchen nach ihrem namen denselben als den der gattin Aaron's Ex. 6, 23 fand. Ob man dagegen für ihre flucht εἰς τὴν ὀρεινὴν 22, 3 und die öffnung des berges an eine benutzung von Sach. 14, 4 denken darf, steht sehr dahin, da dort nur von der spaltung des Ölberges die rede ist.

Da der verfasser so keck den hohenpriester Zacharias erfand, so darf man sich nicht wundern, dass sein nachfolger Simeon 24, 4 ebenso erfunden ist. Es möchte deshalb auch wenig wahrscheinlich sein, dass der erfinder den namen eines wirklichen hohenpriesters, wie den Simeon's, sohn des Boethos (24—5 v. Chr.), oder Simeon, sohn des Kamithos (17—18 n. Chr.) [3]), nennen wollte. Vielmehr dürfte es in anbetracht der diesem Simeon gegebenen weissagung näher liegen die wahl des namens שִׁמְעוֹן aus der wortbedeutung ‚erhörung' zu folgern, was denn auch massgebend für die wahl des namens Zacharias = זְכַרְיָה ‚Jahve ist eingedenk' sc. seiner verheissung oder der gebete der gläubigen um den messias sein würde. In das leben dieser beiden männer mit fingierten vorbedeutenden namen fiele dann, da der zwischen ihnen liegende Samuel als sagan bedeutungslos ist, das werden und erscheinen des messias.

---

1) 1, 122.

2) vgl. Otho, lex. rabb. philol. 787 u. Berendts ao. 57 f.

3) vgl. Schürer, lehrb. d. N.T.lichen zeitgesch. Lpz. 1874. 418 f.



Schliesslich erfordert τὸν Χριστὸν ἐν σαρκί 24, 4 noch eine bemerkung. Ist nämlich diese lesart der meisten hss. im gegensatze zu C und Pseudo-Eustathios, die τὸν Χριστὸν κυρίου lesen, richtig, so scheint hier eine abhängigkeit des verfassers von Joh. 1, 14 verzeichnet werden zu müssen, welche auch die von Zahn [1]) namhaft gemachten entlehnungen aus Johannes rechtfertigen würde, nämlich δεῦρο [AE ἔρχου] καὶ ἴδε 19, 1 an ἔρχου ἴδε Joh. 1, 47. 11, 34, ἐὰν μὴ βαλῶ τὸν δάκτυλόν μου κτλ. 19, 3 an καὶ βαλῶ τὸν δάκτυλόν μου Joh. 20, 25 und οὐδὲ ἐγὼ κρίνω ὑμᾶς 16, 3 gar an οὐδὲ ἐγώ σε κατακρίνω des unechten stückes Joh. 8, 11. Das letztere würde zugleich eine indirecte bestätigung unserer obigen behauptung, dass κρίνω in wahrheit κατακρίνω, d. i. שָׁפַט ‚verurteilen' sein müsse, darstellen. Bedenkt man aber, dass Clemens Romanus, der aus dem Aegypterev. schöpft [2]), 2 Kor.9 von Christus sagt: ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ, und dass der jüngste aegyptische fund καὶ ἐν σαρκεὶ (correctur von erster hand σαρκὶ) ὤφθην αὐτοῖς bietet [3]), das mit seinem genossen nach Harnack's [4]) sehr berechtigter überzeugung dem Aegypterevangelium entstammt, demselben, dem wir auch Salome zuteilen, so ist man gezwungen hier die zweite anlehnung an dies evangelium zu vermuten und darum auch das übrige ihm entlehnt zu denken.

c. Nichthebräischer geist.

Hat es mit diesen vom Protevangelisten geschickt verarbeiteten entlehnungen seine richtigkeit, so ist zugleich seine auswahl bedeutsam. Ihrer mehrzahl nach dem A.T. entstammend geben sie von dem bestreben des verfassers das hebr. colorit seiner dichtung zu verstärken zeugnis, während die entlehnungen aus dem Aegypterevangelium auf eine ganz entgegengesetzte neigung des dichters deuten. Diese wahrnehmung diene uns als brücke zwischen unserer vorhin besprochenen behauptung über den inhalt des apokryphons: im gewande naiver erzählung reinste dichtung, und

1) gesch. d. N.T.lichen kan. 1, 915 anm. 1.

2) vgl. Harnack, gesch. d. altchristl. litteratur 1, 13.

3) B. P. Grenfell and A. S. Hunt, ΛΟΓΙΑ ΙΗΣΟΥ, sayings of our Lord, Lond. 1897. 8. 11.

4) über die jüngst entdeckten sprüche Jesu. Freib. i. B. 1897. 34.

der nun zu behandelnden weiteren: im gewande hebräischen geistes nichthebräischer geist.

Damit brechen wir nicht bloss mit unserer eignen früheren auffassung, sondern auch mit der gesamten bisherigen über das Protevangelium. Aber es bleibt keine andere wahl gegenüber den laut redenden tatsachen, im vergleich mit denen die soeben aus der mehrzahl der entlehnungen gezogenen schlüsse nur eben flüstern. Ihre vorführung dem gange der erzählung entlang bestätige das im kleinen und grossen.

So unbestreitbar gross auch das talent der nachahmung bei unserem angeblichen Hebräer ist, er hat sich offenbar von seinem vorbild in der geschichte Joakim's, dem griech. verfasser des zusatzes zu Daniel, verführen lassen sofort im eingange seiner erzählung, unhebräisch gleich diesem, Joakim ohne angabe seines vaters zu lassen. Kann man ihm dies auch bei den anderen personen seiner geschichte hingehen lassen, die er als angeblicher mitlebender gewissermassen als bekannte vorführt, so forderte doch die art der einführung dieses helden seines berichtes, dass ihm zur vollendung der täuschung ein ‚sohn des —' beizugeben war, wie es hebräischer brauch in geschichtlicher erzählung, darum von Lc. wenigstens bei beschreibung des Zacharias und der Elisabeth nachgeahmt ist.

Eine weitere blösse im selben ersten capitel, die 2, 2 wiederkehrt, ist ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου ἡ μεγάλη. Hier hilft die bemerkung des Fabricius [1]) nicht: ‚Dies domini magna est dies quisque primus vel ultimus solemnis festi Es. 1, 13 ex versione graeca et Joh. 7, 37', selbst wenn sich der übersetzer die freiheit genommen hätte קְרֹא מִקְרָא mit den LXX durch ἡμέρα τοῦ κυρίου μεγάλη zu übertragen. Denn schon ein exacter erzähler, geschweige ein Jude, hätte nicht unterlassen das bestimmte fest dieses grossen tages zu benennen. Der verfasser zeigt sich also unkundig im jüdischen festkalender und wollte sich gegenüber dem zweiten ‚grossen tage' die freiheit wahren, wählte also die unbestimmte angabe. Vom talm. יומא רבא, griech. ἑορτὴ ἡ μεγίστη [2]), kann sicher keine rede sein, da es zugleich ἡ νηστεία genannt wird und also mit der angabe 2, 2 im widerspruche stehen würde.

Nicht minder war es für einen Hebräer unmöglich die scene

1) 1, 68. 2) vgl. Hamburger, realencyclop. 1, 1016.

mit Ruben 1, 2 zu erfinden. Denn bei allem wertlegen auf kindersegen konnte einem solchen nicht einfallen einen kinderlos verheiratheten nicht für ein familienhaupt zu halten oder, wenn sich unsere vermutung von diesem trügerisch erweisen sollte, die reihe des opfers vom kindersegen abhängig zu machen. Der verfasser bedurfte aber dieser zurecht- oder zurückweisung wegen kinderlosigkeit für seine dichtung und war deshalb unbesonnen und verfänglich hebräischer als ein Hebräer.

Ebenso verrät er sich, wenn er Joakim 1, 3 *εἰς τὴν δωδεκάφυλον* gehen lässt, d. h. doch wol zu einem öffentlich aufliegenden geschlechtsregisterbuche der 12 stämme. Ein solches gab es nicht in Israel, wol aber, wie sich zeigen wird, anderwärts.

Von gleicher art ist das *προσεῖχεν τῷ πετάλῳ τοῦ ἱερέως* zum zwecke der erkennung der sünde 5, 1. Von diesem zwecke des priesterlichen brustschildes weiss die ganze hebr. litteratur nichts, wol aber bedurfte der verfasser eines solchen auskunftsmittels, um den vater Maria's als einen von gott selbst sündenrein erklärten mann darstellen zu können. Das älteste vorspiel der ‚immaculata conceptio Mariae'!

Geradezu wider hebr. art aber verstösst es, wenn der Protevangelist den geburtstag Maria's gefeiert werden lässt 6, 2. Denn Avoda Zarah c. 1, hal. 3 spiegelt doch wol diese wieder, wenn es dort heisst: ‚Haec sunt tempora idololatrum: Calendae, Saturnalia, *κρατήσεις* et *γενέσια* regni et d i e s n a t i v i t a t i s'[1]).

Zu einem der hauptanstösse gelangen wir indes nun erst, wo das Marienkind dem tempel überliefert wird 7, 2. Trägt schon die weise, wie die kleine himmelsbraut von der berührung mit der erde bewahrt, im schlafgemachsheiligtum untergebracht und der pflege der unbefleckten töchter der Hebräer übergeben wird 6, 1, eine, um nicht mehr zu sagen, übertrieben hebr. färbung, so widerstreitet die unterbringung im tempel, auch wenn sie sich, wie wir oben unentschieden liessen, an alttestamentliche worte anlehnen wollte, hebr. geiste wie hebr. sitte durchaus. Denn ist auch weibliches nasiräat im judentum bezeugt[2]), und sind desgleichen gelobungen von weiblichen kindern an den tempel verbürgt Lev. 27, 5, so widerstreitet die aufnahme eines mädchens

1) vgl. Lightfoot, horae hebr. et talm. ed. Carpzov. Lips. 1675. 360f.
2) vgl. Winer, realwbch. 2, 138.

in den tempel aller geschichte, zumal mit der rücksicht auf reinerhaltung. Sind doch gerade dem Nasir keine besonderen geschlechtlichen beschränkungen auferlegt und seine ganze askese die blosse enthaltung von wein und allem von der rebe stammendem, wie von allen berauschenden getränken, und das wachsenlassen des haares. Hier aber wächst der dem judentume völlig fremde typus der späteren christlichen nonne auf, der durch die speisung von engelhand und das tanzen vor gott 7, 3 erst recht unjüdisch wird. Bedenken wir aber, dass Maria gar eine *ἀνατραφεῖσα εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων* 13, 2. 15, 2, demselben orte, wohin der dichter Zacharias 8, 3 gehen lässt, sein soll, so ist ohne weiteres klar, dass eine solche vorstellung nicht auf jüdischem boden gewachsen sein kann; denn es wäre für einen Juden nichts geringeres als eine blasphemie annehmen zu sollen, dass dort, wohin selbst dem hohenpriester nur einmal des jahres einzutreten erlaubt war, eine kinderstube eingerichtet worden sei. Gegenüber einer solchen ungeheuerlichkeit ist es nur ein kleines, aber immerhin beachtenswert, dass das Marienkind bei seiner aufnahme in den tempel auf die dritte stufe des altares gesetzt wird 7, 3. Denn nur der prophetisch geschaute altar Ez. 43, 17 besitzt die stufen, die am wirklichen ausdrücklich verboten waren Ex. 20, 26 [1]). Schwerer wiegt, dass mit diesem versehen eine für das hebr. empfinden abermalige ungeheuerlichkeit hand in hand geht, die, dass der verfasser unbesonnen genug ein wenn auch nur symbolisches menschenopfer auf jüdischem altare gebracht werden lässt. Die über das ganze mitgeteilten angaben aus der homilie des ‚propheten Zacharias' bei Berendts [2]) sind demnach nur als consequenzen aus dem text aufzufassen und nicht einer weiteren tradition gutzuschreiben.

Die phantastische verlobungsgeschichte 8, 2—9, 3 ist an sich correct gedacht, sofern dem tempel ein mancipium zu verloben rechtlich zustand, wenn man einmal weibliche mancipien dieser art für möglich hält. Als ein hebr. unding aber erweist sich die übergabe in das haus des greisen bräutigams, noch dazu mit der bedingung *εἰς τήρησιν ἑαυτῷ* 9, 1. 3.

Ähnlich verhält es sich mit der tempelvorhangsepisode c. 10.

---

1) vgl. J. Wellhausen, prolegomena zur geschichte Israels [5]. Berl. 1899. 29. 2) 62 f.

Die geschichte weiss nicht das mindeste vom spinnen des stoffes zu einem solchen vorhange durch unbefleckte jungfrauen und am allerwenigsten durch Davididinnen. Ex. 35, 25 spinnen vielmehr ‚alle frauen verständigen herzens' die stoffe. Dieser aber sind nicht, wie hier, sieben, sondern nur violetter und roter purpur, scharlach und weissleinen oder baumwolle, Ex. 26, 31. Und wäre nicht der vorhang vor dem allerheiligsten, sondern der vor dem heiligen gemeint, so war das nach Josephus [1]) ein *πέπλος βαβυλώνιος ποικίλος ἐξ ὑακίνθου καὶ βύσσου, κόκκου τε καὶ πορφύρας θαυμαστῶς μὲν εἰργασμένος.* Der sonst in hebr. dingen wolbeschlagene verfasser verfolgt also sichtlich andere ziele bei dieser abweichung.

Den höchsten anstoss aber begeht er, wie wir schon oben vorausnehmen mussten, mit dem unmittelbar folgenden berichte von der empfängnis Maria's c. 11. Ein wort wie das Maria's: *εἰ ἐγὼ συλλήψομαι ἀπὸ κυρίου θεοῦ ζῶντος,* ist für hebr. bewusstsein, um nur von ihm zu reden, reinste gotteslästerung, war also für einen jüdischen schreiber die barste unmöglichkeit. Kein wunder, dass es den kanonischen benutzern des Protev.'s ein noli me tangere blieb und nur in der umschreibung ‚durch heiligen geist' mundgerecht werden konnte. Wir stehen deshalb hier, ohne ihn erst ergraben zu müssen, auf dem unzweifelhaft gewachsenen boden des heidentumes und erkennen deutlich unter der hebr. maske den urwüchsig heidnisch denkenden dichter, der als erster dem in seiner zeit lebenden heidenchristlichen gedanken von der verknüpfung der alten religion mit der neuen zum concreten ausdrucke verholfen hat. Kann sich doch ein Tertullianus nicht entbrechen in seiner glänzenden schutzschrift, dem apologeticus contra gentes pro Christianis [2]), den ‚romani imperii antistites' bei gelegenheit der auseinandersetzung über die übernatürliche abkunft Christus' zuzugestehen: ‚Recipite interim hanc fabulam, similis est vestris'. Lange zuvor schon hatte Just. Martyr [3]) gesagt: *Οὐ παρὰ τοὺς παρ' ὑμῖν λεγομένους υἱοὺς τῷ Διῒ καινόν τι φέρομεν.*

Es darf uns deshalb nicht befremden, dass der Protevangelist bei verfolgung dieser seiner dem judentum bis in's innerste mark widerstrebenden idee die unbesonnenheit begeht die reinheit

---

1) bell. jud. 5, 5, 4. vgl. Winer, realwbch. 2, 585.
2) c. 21 ed. Leopold 1, 88. 3) apol. 1, 21.

Maria's durch ein geistliches gericht erhärten zu lassen c. 15. 16. Es musste für einen in seinem väterlichen gesetze beschlagenen Juden mehr als befremdlich erscheinen unseren apologeten seiner eigenen idee nach dem jüdischen ordale des ehebruches, dem fluchwasser, greifen zu sehen, da dieses doch nur die verdächtige ehefrau, nicht die verdächtige verlobte voraussetzt Num. 5, 11 ff. und nur auf antrag des eifersüchtigen ehemannes angewendet werden konnte, ib. v. 14 f. Hier wird der kläger, allerdings gefordert von der unmöglichen tempeljungfrau, der hohepriester, und beide müssen das fluchwasser trinken, eine neuerung, die erst aus späterer talmudischer bestimmung stammt[1]). Dass dabei dann das vom manne geforderte, der handlung vorhergehende ‚speisopfer der eifersucht' Num. 5, 15 in wegfall kommen musste, verstand sich von selbst. So hat der verfasser mit kühner hand aus der alten eine ganz neue handlung geschaffen, gedrängt freilich von dem bestreben eine göttliche manifestation zu gunsten der verdächtigten herbeizuführen, aber doch als durchbrecher des gesetzes, mit dessen anwendung er den glauben erwecken will gesetzeskundiger Hebräer zu sein.

Gerade so trägt er einen völlig neuen und darum falschen gedanken in seine angebliche hebr. welt, wenn er Salome 20, 2 zur armenpflegerin macht. Ein solches amt kennt das hebr. leben trotz seiner mildtätigkeit nicht. Es ist lediglich kühner eintrag der christlichen διακονίσσα in dieses.

Ganz unhebräisch endlich erweist sich auch die entrückung Elisabeth's und des Johannes in den berg 22, 3. Der Hebräer kennt, ungleich dem Arier und Aegypter, nur eine anschauung wie die des Hosea 10, 8: ‚Sie rufen zu den bergen, bedeckt uns, und zu den hügeln, fallt über uns'. Höchstens dass die spätere talmudische sage, die hierbei angeführt zu werden pflegt[2]), den Jesaias vor seinen verfolgern in eine hole ceder fliehen lässt, die sich geschlossen habe, was aber nicht verhinderte, dass er mit der ceder zersägt worden sei. Der wesentliche gedanke der rettung fehlt also.

Man wird gestehen, dass das angeführte hinreicht den glauben an einen hebräischen verfasser unseres apokryphons gründlich zu zerstören und uns dafür die annahme eines solchen aufzunötigen,

1) Sota 5, 1.

2) vgl. Fabricius 1, 118, Hofmann, leben Jesu 138 u. Berendts ao. 52.

der von seiner angeborenen heidnischen anschauungsweise soviel mitbrachte, dass von ihr aus betrachtet die scheinbare hebräische nur als deck- und färbemittel erscheint.

d. Heidnischer geist.

Muss aber der seither angenommene judenchristliche oder ebionitische geist des Protev.'s geradeaus verneint werden, so darf von einem heidenchristlichen im herkömmlichen sinne ebensowenig die rede sein. Wir halten uns deshalb vielmehr zu der neuen behauptung berechtigt: unter dem scheine des christlichen heidnischer geist.

Dürfen wir es nämlich dem verfasser nach allem dem, was wir bis jetzt bei ihm beobachtet haben, zutrauen, dass er seine dichtung nach allen regeln der kunst aufgebaut habe, so muss es uns auffallen, dass die sonst übliche einteilung: prolog, behandlung des thema's und epilog, bei ihm höchst willkürlich beobachtet erscheint. Von den 438 zeilen des Tischendorf'schen textes bilden nach unseren begriffen 183 den prolog, von denen 80 auf die geschichte der eltern Maria's c. 1—5, 2, 57 auf die des kindes Maria bis zum 12. jahre, 5, 2—8, 2, 46 bis zur empfängnis 8, 2—11 entfallen, während nur 188 oder, wenn man die Magiergeschichte mit einbezieht, 206 der behandlung des thema's bleiben, nämlich 16 der empfängnis c. 11, 17 dem besuche bei Elisabeth c. 12, 32 Joseph und seiner entdeckung c. 13. 14, 37 der scene mit Annas bis zur fluchwassergeschichte c. 15. 16, 79 der geburt c. 17—20 und eventuell 28 der Magiergeschichte c. 21—22, 2, worauf der epilog in 40 zeilen des Johannes bergung und des Zacharias tod enthält c. 23, 3—24, und das ganze mit 5 zeilen über die verfasserschaft der schrift schliesst. Wie kann der verfasser zu einer solchen regelwidrigen verteilung des stoffes kommen? Sucht er hier in der regellosigkeit die kunst? Will er die naive erzählweise nachahmen, die in breiter redseligkeit das nebensächliche gleich der hauptsache behandelt? Denn dass er sich in allzu reichlicher ausmalung des einganges vergessen und dann der farben ermangelt hätte, um das übrige in gleicher weise zu behandeln, ist dadurch ausgeschlossen, dass wir ihn dort nicht verschwenden und hier nicht kargen sehen, sondern überall den künstler erblicken, der mit absichtsvollster hand dort wie hier

bald reichlich, bald sparsam seine farben aufträgt, an beiden orten bald mit breiter, bald mit knapper feder schreibt und vom gedankenstriche gebrauch macht. Nein, die regellosigkeit ist ihm keine kunst, ebenso wenig die nachahmung der gewöhnlichkeit; vor beiden schützt ihn, dass er wirklicher künstler ist und das künstlerische ebenmass liebt. Nicht er, wir sind in der irre, wenn wir ihm, verleitet von dem gedanken an seine heidenchristliche confession, den soeben dargelegten plan seiner erzählung aufzwingen wollen. Denn wir stehen unter dem eindrucke des irreführenden namens *Πρωτευαγγέλιον*, von dem weder der verfasser noch die ältere zeit etwas gewusst hat, da der erstere sein werk nur *ἱστορία* 25, 1 nennt und die letztere seinem vorbilde folgt [1]).

Dem plane der einteilung des verfassers und damit dem innersten sinne seiner erzählung werden wir nur gerecht, wenn wir beachten, welche fäden er beim erzählen fallen lässt und welche er ausspinnt oder wieder aufnimmt. Darnach ergibt sich, dass sein prolog nur den bericht von den eltern Maria's umfasst; denn sie verschwinden von 8, 1 ab völlig aus der geschichte und der bericht von ihnen, ihrem reichtum, ihrer frömmigkeit und unfruchtbarkeit ist nur erstattet, um den auserwählten boden zu schildern, aus dem eine wunderblume wie Maria erspriessen konnte. Der prolog endet freilich nicht mit dem abtreten der eltern vom schauplatze der dichtung, sondern bei der geburt ihres kindes 5, 2, dem sie bis zu ihrem abtreten nur als wächter gelassen werden. Wir gewahren nämlich, dass der verfasser bei der behandlung seines thema's dasselbe gesetz walten lässt, das er im prologe beobachtet hat, nur dass es hier im grösseren masse waltet, wo es der hauptsache gilt. Die geschichte Maria's ist vorbereitung für die geschichte ihres sohnes. Nur solche mutter, das will der verfasser zeigen, konnte solchen sohn gebären. Ihre makellose reinheit, bemerkenswerter weise freilich nicht die sittliche, sondern die gesetzliche, wird schon von ihrem wunderbaren ersten gehversuch an bezeugt. Im heiligtume des schlafgemaches untergebracht, von reinen jungfrauen getragen, empfängt sie schon an ihrem ersten geburtstage den segen der priester und hohenpriester, wandelt dreijährig, ohne umzuschauen,

1) vgl. Zahn, gesch. d. N.T.lichen kan. 2, 774f.

zum orte ihrer bestimmung, dem tempel, und wird dort von engelhand gespeist, im allerheiligsten aufgezogen bis zum 12. jahre. Von da erfolgt die übergabe durch das taubenorakel in das haus des greisen Joseph, in seiner abwesenheit die beteiligung am spinnstoffe für den tempelvorhang als vorbereitung zum hauptacte der himmlischen vermählung, der die huldigung durch den ungeborenen vorläufer folgt, wie die besiegung des zweifels des heimgekehrten Joseph durch die erscheinung des engels im traume und diejenige der priesterlichen welt durch die fluchwasserscene. Damit ist alles vorbereitet für die ausserordentliche geburt, die sich als zweiter act nunmehr anreiht, der grösse ihrer ausserordentlichkeit entsprechend, eingeleitet durch das seltsame gesicht Maria's und dasjenige Joseph's, begleitet von dem schauen der untätigen amme und bestätigt in ihrer vollen übernatürlichkeit, wie schon die empfängnis durch die besiegten zweifel Joseph's und der priesterschaft, durch den göttlich bestraften zweifel Salome's, doch so, dass Maria dabei unvergessen bleibt. Ihre unbefleckte jungfräulichkeit empfängt das siegel der unbefflecktheit auch durch die geburt, während das siegel auf den so wunderhaft empfangenen die erste bezeugung als magischer wundertäter ist. Alsdann erst kann die geheimnisvolle verkündigung ‚urbi et orbi' durch die Magier erfolgen, der sich, wie den vorausgegangenen an die mutter, das erste martyrium des sohnes anschliesst, bezeichnend genug für die stellung Maria's im ganzen Protevangelium, vereitelt durch die entschlossene tat der mutter. Und dann? — o, der verfasser fällt nicht, wie man meint, durch zutat eines fremden stoffes aus der rolle — dann erfolgen — so scheint es — die ersten martyrien für den sohn, deren fäden mit kluger, verschwiegener hand vom verfasser im vorangegangenen bereits angeknüpft sind, das martyrium der ersten prophetischen zeugen des messias, Elisabeth's und Johannes' mit glücklichem ausgang und die blutzeugenschaft des Zacharias, beides mit breitem pinsel dargestellt, zum zeugnis, dass diesem stoffe des berichtes eine gewisse selbständigkeit im ganzen neben seiner einordnung in dieses zugemessen ist, die sich ausserdem dadurch deutlich kund gibt, dass der nachfolger des blutzeugen den *Χριστὸς ἐν σαρκί* schauen soll, den zu sehen Zacharias versagt blieb. Den epilog aber bildet das zeugnis des Joseph von seiner abfassung des ganzen berichtes mit der unvollständig auf uns gekommenen zweiten rettung des Jesuskindes

in der wüste als letztem ausläufer von dessen kindheitsgeschichte und mit der anwünschung der gnade, die, wenn sie echt ist, als nachahmung von Eph. 6, 24 erscheint, nur dass die dort als *ἀγαπῶντες* genannten adressaten bezeichnender weise hier *φοβούμενοι* heissen. Ist damit nämlich eine anspielung an die *φοβούμενοι τὸν θεόν* als terminus technicus der proselyten Act. 10, 2. 22. 35. 13, 16. 26 gemeint, so liegt hier eine versteckte andeutung des schreibers und der von diesem gewünschten leser der schrift, d. h. von jüdischen proselyten, also gewesenen heiden vor, versteckt, weil יְרֵא auch von frommen Juden gesagt werden konnte, und dennoch verräterisch, weil ein „fürchten Jesus Christus" nicht neutestamentlich ist. Doch dies nur im vorbeigange.

Hauptsache bleibt uns vorerst der hier dargelegte plan des verfassers. Hat es mit diesem, wie vorläufig nicht zu zweifeln, seine richtigkeit, so erleidet es auch keinen zweifel, dass die zu ehren der neuen religion geschaffen scheinende dichtung nichts weniger als ein erzeugnis dieser genannt werden darf. Denn so eifrig auch der dichter beflissen war den reinsten hebräischen schoss zur empfängnis seines messias zu schaffen, weder der schoss noch der messias entsprechen dem christlichen gedanken.

Vorab der schoss nicht, da er abgesehen davon, dass die jungfrau, wie wir bereits sahen und den kanonischen benutzungen abfühlten, nicht einmal hebräisch ist, keine ethischen eigenschaften besitzt, wie sie für des messias mutter zu fordern waren, sondern nur eben gesetzlich, äusserlich rein und dies noch dazu in asketischem masse ist, eine heiligenfigur mit allem gold und aller farbe etwa einer byzantinischen und in der gleichen unnatürlichkeit, aus der kein frommes herz sprechen kann, weil alles öde, kalte werkheiligkeit ist, ja der der dichter, wo er sie sprechen lässt, nicht ein einziges frommes wort in den mund zu legen weiss. Wir unterliessen es bisher dies bild in allen seinen teilen dem maler nachzuzeichnen, aber jetzt ist die zeit gekommen dies nachzuholen. Vergegenwärtigen wir uns also, dass Maria, nachdem sie bereits als 6 monate altes kind die kraftleistung des gehens von 7 schritten in den schoss der mutter fertig gebracht hat, als 3jährige geistig schon so weit ist den eltern zu entsagen, um zum staunen und lobpreise dieser gottesbraut zu sein, neben dem, dass sie am fusse des altares ihr amt als tempeltänzerin durch besondere gnade gottes antritt, 7, 3. 8, 1 vgl. 15, 3. Eine solche asketische

kraftprobe hat zwar ihren leisen widerhall an Lc. 1, 80. 2, 49 gefunden, übertönt aber beide so gewaltig, dass zu ihrer erläuterung nichts hinzuzusetzen ist. Kein wunder deshalb, dass eine so frühreife heilige nur aus engelhand speise empfangen kann, im allerheiligsten wohnen muss und dort *ἀκούσασα τῶν ὕμνων*, d. h. aber nicht, erklären wir jetzt erst, der lobgesänge, sondern der göttlichen orakel, was bekanntlich das wort auch bedeuten kann, ist. Denn dass hier eine übersetzung der דִּבְרֵי יְהוָֹה vorliegt, das zeigt *αὐτοῦ* im unmittelbar folgenden 15, 2, da es nur dadurch sinn gewinnt, dass vorher vom herrn die rede war. Das motiv hierzu ist ja freilich aus 1 Sam. 3, 3ff. entlehnt, aber wer erkennt es wieder in den händen unseres heiligenschnitzers? Natürlich kann auch nur die inzwischen zur jungfrau erwachsene heilige am vorhange zum allerheiligsten mitwirken und gar doppelt gegenüber den anderen 7 Davididinnen. Aber das sind dinge, die an ihr geschehen. Wir kommen zu einer eignen neuen tat von ihr, zum verhalten beim hören der *φωνή* und der rede des engels. Maria wird *σύντρομος* von der ersteren, ein scheinbar durchaus natürliches jungfräuliches erschrecken, wenngleich *σύντρομος* das höchste mass des erschreckens, das zittern und beben ausdrückt. Aber die sache gewinnt sofort ein anderes gesicht, wenn wir Maria's stille frage nach der deutung des engels: *καὶ γεννήσω ὡς πᾶσα γυνὴ γεννᾷ*, dazu in vergleich ziehen. Aus ihr geht doch klar hervor, dass Maria das weibwerden im gewöhnlichen sinne als ein bedenkliches herabsteigen aus ihrer jungfräulichen höhe erscheint, die *ἀειπαρθενία* darum ihr ideal ist. Das haben denn auch die späteren apokryphen sehr wol gefühlt und in deutlichen worten ausgeführt [1]). Das erschrecken Maria's ist darum das erschrecken der asketischen jungfrau, nicht der natürlichen. Für diese aber liefern wir sofort einen neuen beweis, wenn wir nun das bis hierher aufgesparte *χαρὰν δὲ λαβοῦσα Μαριάμ* 12, 2 deuten. Nach der gewöhnlichen annahme ist *χαρὰν λαβοῦσα* eine ursprünglich nur von griech. dichtern gebrauchte, aber dann auch in die spätere prosaische sprache aufgenommene redeweise. Daran macht jedoch sofort irre, dass der verfasser sehr wol das gewöhnliche part. *χαίρων* kennt 16, 2, aber noch vielmehr, dass sich Maria an unserer stelle gar nicht gefreut haben kann über das

1) vgl. Pseudomatth. 7, 1 u. de nativitate Mariae 7, 2.

hohepriesterliche wort, da sie ihre verwunderung nachher darüber ausspricht, dass alle welt sie segne. Wir schliessen daraus, dass unser sehr wörtlicher übersetzer im urtexte לְקֹחַת שִׂמְחָה vorfand und dass dieses hier bedeuten musste: ‚freude gefangen nehmend', d. h. unterdrückend. Eine solche unterdrückung menschlichen gefühles aber passt durchaus zu dem soviel weiter gehenden im gleichen capitel, wo von Maria gesagt wird: *ἐπελάθετο τῶν μυστηρίων ὧν ἐλάλησεν αὐτῇ Γαβριὴλ ὁ ἀρχάγγελος,* was wir nun auch erst und, wir meinen, zum ersten male überhaupt deuten. Hier muss zunächst ein übersetzungsfehler in dem tempus *ἐπελάθετο* vorliegen, denn das vergessen kann nicht eine gleichzeitige tätigkeit mit dem folgendem ‚aufblicken' sein, da Maria nicht in einem augenblicke und, wie das folgende zeigt, nicht für einen augenblick vergessen konnte, sondern dies für immer tat. Es ist also ein plusquamperfect zu verlangen und darum stand im urtext ein perfect, das diese bedeutung haben kann [1]). Doch selbst ein ‚Maria hatte vergessen' macht das hier sich bietende psychologische rätsel nicht kleiner. Denn wer vergisst dinge von der beträchtlichkeit, wie sie Maria erlebt haben sollte, es sei denn, was unmöglich, dass der dichter Maria zu einer leichtsinnigen person hätte degradieren wollen oder auch nur zu einer solchen, der dinge dieser art alltäglich waren, deren vergessen darum verzeihlich gewesen wäre. Hier reicht, da der fall denn doch zu auffallend ist, nicht einmal ein appell an die licenz des märchendichters aus, die der phantasie unmögliches bieten darf, und die wir oben bei nebendingen gelten lassen konnten. Es hilft nur ein zurückgehen auf den urtext. שָׁכַח bedeutet nicht bloss ‚vergessen', sondern auch ‚zu vergessen suchen', wie Hiob 9, 27 oder auch ‚vergessen können' wie Hiob 11, 16 [2]). Maria wird demnach die virtuosität angedichtet es aus demut zum vollen vergessen der ihr geschenkten göttlichen auszeichnung gebracht zu haben. Und diese virtuosität hat den erfolg erzielt, dass sie nicht bloss im gebete: *τίς εἰμι ἐγώ, κύριε, κ. τ. λ.*, ihr nichtwissen offenbart 12, 2, sondern es sogar vor Joseph und dem gerichte beschwört 13, 5. 15, 3 und zur märtyrerin desselben unter den vorwürfen beider wird, dessen gar nicht zu gedenken, dass sie schon

---

1) Gesen.-Kautzsch, gram. § 126, 3 u. oben s. 242.

2) Siegfr.-Stade 794 b.

vorher verschämt sich verborgen hatte 12, 3. Es wäre dem dichter ja ein kleines gewesen das vergessen als ein verhängnis gottes darzustellen. Aber nein, Maria muss der ruhm dieses gipfels der askese werden, und dieser sie zum ausbunde vermeintlicher heiligkeit machen. Auf dieser höhe ist denn auch das prophetische schauen, das Maria vor Bethlehem 17, 2 überkommt, selbstverständlich, und die krönung zum schlusse unabweislich: παρθένος ἐγέννησεν 19, 3, wie deren glanz durch das strafwunder an Salome 20, 1. Es bedarf keines wortes weiter, dass dieses prototyp einer christlichen nonne auch nicht einen idealhistorischen zug trägt, sondern ein für seine bestimmung völlig fremdes gesicht zeigt.

Wie aber die mutter, so der sohn, wie wenige auch der linien sind, mit denen der Protevangelist ihn zeichnet. Vom historischen Christus keine spur. Schon die deutung seines namens 11, 3 als eines erretters von den sündern seines volks, so sehr sie die messianische volkshoffnung zu verwirklichen strebt, ist ferne von genuin christlicher anschauung, zu geschweigen, dass sie von der geschichte lügen gestraft wird. Sie lässt nicht einmal dem gedanken raum, dass der verfasser damit eine symbolische deutung des wesens seines messias' beabsichtigt habe. Denn nicht nur, dass er Salome vom βασιλεὺς μέγας für Israel reden lässt 20, 3, so fragen auch die Magier nach dem τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων 21, 1, und Herodes ist überzeugt, dass ihm ein nebenbuhler erstanden ist, sodass selbst der einer christlichen auffassung näher kommende ausruf der amme: ὅτι σωτηρία τῷ Ἰσραὴλ ἐγεννήθη 19, 2 nach dieser richtung gedeutet werden muss. Es bleibt also kein zweifel, der verfasser hat unter der fiction eines jüdischen berichterstatters dem weltlichen jüdischen messiasglauben ausdruck zu geben gesucht. Dieser glaube aber wird sofort von ihm mit dem heidnischen gemischt, dass von dem neugeborenen zauberische wirkungen ausgehen 20, 4. Beides ein beweis, dass eine grobkörnige sinnliche auffassung eine geistige in dem verfasser nicht hat aufkommen lassen und dass der von ihm dargestellte kindliche messias genau die züge seiner mutter trägt.

Darum würden wir uns schwer täuschen, wenn wir bei unserer obigen vorläufigen annahme bleiben wollten, dass dieser messias das eigentliche ziel der ganzen darstellung sein solle, auf das hin die geschichte Maria's mit der ihrer eltern nur vorbereitung gewesen und von dem aus die geschichte des Johannes und

Zacharias den ausläufer bilde. Fast das gegenteil ist richtig, da nahezu behauptet werden darf: Maria ist so wenig das mittel zum zwecke der geburt ihres sohnes, dass diese vielmehr als das mittel zum zwecke der verherrlichung der jungfrau erscheint. Lauten doch auch merkwürdiger weise die titel der schrift, so spät sie immer verfasst sind, zumeist auf *ἱστορία*, *λόγος ἱστορικός* und *διήγησις* nicht der geburt Jesus', sondern Maria's [1]). Ausserdem spricht dafür, dass der bei weitem grössere teil des buches Maria gewidmet ist, während der kleinste der geburt des sohnes gilt. Und soviele andeutungen auf diese hin mitten durch entfallen, als sie geschehen ist, hat die amme, die beim anblick der lichten wolke begeistert von dem Israel werdenden heile geredet hatte, nichts eiligeres zu tun, als beim herausgehen aus der höle Salome das *καινὸν θέαμα* nicht von der geburt des messias, sondern von der *παρθένος*, die geboren hat, zu berichten 19, 2. 3. Um aber alles zu sagen, der verfasser berichtet als höchstes vom messias im grunde nur dessen geburt, sodass es fast den anschein gewinnt, die geburt stelle den gipfelpunkt der reinen jungfräulichkeit, wie wir bereits andeuteten, dar. Gleichwol widerspricht einem solchen ergebnisse die geschichte der Magier und die des Johannes und Zacharias, da die erstere wenigstens eine directe verherrlichung des neugeborenen bezweckt und die letztere wenigstens in keinem directen verhältnis zu Maria steht. Es wird demnach nunmehr endgiltig zu behaupten sein: die absicht des verfassers geht dahin in erster linie Maria, in zweiter ihren sohn zu verherrlichen und im dritten die verherrlichung des geschickes ihrer verwanten anzuschliessen. Ist auch das letzte noch mit einem gewissen schleier umhüllt, den zu lüften erst einer späteren betrachtung gelingen soll, so sind doch die beiden ersten punkte um so sicherer, als der dichter selbst bei der verherrlichung des sohnes nicht unterlässt die mutter mit heranzuziehen, denn es heisst ausdrücklich von den Magiern 21, 3: *καὶ εἶδον οἱ μάγοι τὸ παιδίον μετὰ τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαριάμ*. Erwägt man, dass diese bevorzugung der mutter vor dem sohne in diametralem gegensatze zu der darstellung der evangelien steht, so wird man zugeben müssen, dass, auch abgesehen von der übrigen ausschmückung der figur Maria's, im Protev. höchstens eine anlehnung heidnischen geistes an christ-

1) Tischendorf evv. apocr. 1 f.

lich kirchlichen vorliegt. Dies ergebnis wird aber durch die weitere erwägung um so bedeutsamer, als die zeit, in die das Protev. fällt, noch keine spur von Marienverehrung zeigt. Wir haben deshalb hier den ersten genialen versuch einer verbindung des heidentums und christentums auf dem wege geschichtlicher fiction vor uns, dessen deutung, da sich uns die fiction zu deutlich als eine andere art euhemerismus, d. h. als allegorisierung mythologischer vorgänge darstellt, lediglich auf mythologischem gebiete zu suchen ist. Mit anderen worten: das Protevangelium ist die erste legende, die vom boden des heidentums aus dasselbe erstrebt, was die späteren heiligenlegenden vom kirchlichen boden aus versuchen, die verbindung der alten und neuen welt des glaubens, und deshalb in derselben weise zu erklären, wie diese.

e. Aegyptische herkunft.

Die nächste aufgabe ist darum den besonderen heidnischen boden ausfindig zu machen, dem unsere legende entwachsen ist. Denn von einem allgemein heidnischen boden kann selbstredend bei der vielgestaltigkeit des heidentums so wenig gesprochen werden, als ein litterarisches erzeugnis die individuelle und nationale art seines erzeugers verleugnen kann. Da aber jeder andere anhalt fehlt, so sind wir beim suchen des besonderen heidentums allein auf die handleitung des Protev.'s selbst gewiesen. Und diese wird uns ausgiebig allein schon durch das bild zu teil, das es von seiner hauptperson Maria entwirft. Seines gleichen finden sich zu anfang des zweiten jahrh.'s, wohin uns der vergleich mit der kanonischen kindheitsgeschichte gewiesen hat, nirgends anders in der alten welt als in Aegypten.

Dort sind die modelle der *καθαρότης* und *ἀπάθεια* zu suchen, nach denen unser dichter seine Maria geformt hat. Dort fand der lehrer Nero's, der stoiker Chairemon, jene priesterlichen asketen, „die sich lossagend von jeder anderen arbeit und jedem menschlichen erwerbe, ihr ganzes leben der untersuchung und betrachtung der göttlichen dinge widmeten, durch diese das wertvolle, sichere und fromme erlangend, durch die untersuchung aber die wissenschaft, durch beide eine gewisse verborgene und altertümliche übung der sitten. Denn die beständige hingabe an die göttliche erkenntnis und begeisterung setzt ausserhalb jeder an-

massung, unterdrückt die leidenschaften, weckt das leben zum bewusstsein auf... So war ihr gang sittsam, ihr blick sorgfältig ruhig, wie wenn sie willens wären nicht zu blinzeln, das lachen aber selten und, wenn es geschah, nur bis zum lächeln, und immer die hände unter dem kleide'. Ihre sonstige lebensart ist dem entsprechend und wird des breiteren von unserem gewährsmanne Porphyrios [1]) berichtet. Aegypter sind auch jene *κάτοχοι* oder reclusi des Sarapis, die Weingarten [2]) mit glücklichem auge, wenngleich nicht unbestritten [3]), als die geschichtlichen vorgänger und vorbilder der christlichen mönche erkannt hat. Jahrelang eingeschlossen in eine zelle des Sarapistempels, mit der aussenwelt nur verkehrend durch ein kleines luftloch (*διὰ τοῦ θυριδίου*), durch das sie auch ihr essen empfangen, erstreben sie nichts anderes als ‚rein' zu werden [4]). Damit wir aber nicht bloss von männern reden, so erinnern wir daran, dass uns ein glücklicher zufall ‚die bittschriften eines gewissen Ptolemaios, des sohnes des Glaukias, und seiner beiden schützlinge, zweier zwillingsschwestern, priesterinnen der Isis, Thaues und Taus, an den könig Ptolemaios und seine schwester Kleopatra' aus der zeit um 165 v. Chr. aufbehalten hat, aus denen hervorgeht, dass diese beiden priesterinnen zur erlangung der gleichen reinheit täglich in durchlöcherten gefässen 360 libationen von Nilwasser als totenopfer vor den steinernen altären des Sarapis ausgossen. Denn, sagt Ptolemaios ausdrücklich: *ἐὰν μὴ ἀνθῶσιν, οὐ μὴ γένωνται καθαροὶ πώποτε* [5]). Und dabei wird ihnen die kärglichste nahrung von der tempelverwaltung

---

1) De abstin. 4, 6 ed. Nauck 236 f.: *Ἀπειπάμενοι δὲ πᾶσαν τὴν ἄλλην ἐργασίαν καὶ πόρους ἀνθρωπίνους, ἀπέδοσαν ὅλον τόν βίον τῇ τῶν θείων θεωρίᾳ καὶ θεάσει, διὰ μὲν ταύτης τό τε τίμιον καὶ ἀσφαλὲς καὶ εὐσεβὲς ποριζόμενοι, διὰ δὲ τῆς θεωρίας τὴν ἐπιστήμην, δι' ἀμφοῖν δὲ ἄσκησιν ἠθῶν κεκρυμμένην τινὰ καὶ ἀρχαιοπρεπῆ. τὸ γὰρ ἀεὶ συνεῖναι τῇ θείᾳ γνώσει καὶ ἐπιπνοίᾳ πάσης μὲν ἔξω τίθησιν πλεονεξίας, καὶ καταστέλλει δὲ τὰ πάθη, διεγείρει δὲ πρὸς σύνεσιν τὸν βίον . . . πορεία τε γὰρ ἦν εὔτακτος καὶ βλέμμα καθεστηκὸς ἐπετηδεύετο, ὡς ὅτε βουληθεῖεν μὴ σκαρδαμύττειν· γέλως δὲ σπάνιος· εἰ δέ που γένοιτο, μέχρι μειδιάσεως· ἀεὶ δὲ ἐντὸς τοῦ σχήματος [αἱ] χεῖρες.*

2) der ursprung des mönchtums im nachconstant. zeitalter. Gotha 1877. 30 ff. und Herzog, realencycl. [2] X. 779 ff.

3) vgl. Th. Keim, aus dem urchristentum. Zürich 1878. 1, 204. 213 ff. und A. Harnack, das mönchtum [4]. Giessen 1895. 22.

4) der ursprung etc. 32. 5) ib. 33.

zu teil, drei gebackene brote täglich, dazu jährlich eine metretis Sesam und ebensoviel Kiki-öl, und auch das nicht regelmässig, so dass sie bittbriefe an den strategos und den könig richten, um nicht hungers sterben zu müssen [1]).

Diesen beispielen von reinheit und unempfindlichkeit im asketischen sinne reihen wir diejenigen von jungfräulichkeit an. Nicht als ob die παρθενία allein in Aegypten zu suchen wäre. Denn, sagt Tertullianus [2]): ‚novimus virgines Vestae, et Junonis apud Achaiae oppidum, et Apollinis apud Ephesos, et Minervae quibusdam locis', und ebenso lesen wir bei Origenes [3]), dass ‚sich bei denen, welche für götter gehalten werden, einzelne jungfrauen finden, die von menschen bewacht oder nicht bewacht — dies nämlich zu untersuchen ist nicht die absicht — um der verehrung einer gottheit willen eine unversehrte lebensreinheit zu bewahren scheinen'. Für uns aber ist es wichtig, dass sich jene sonst nirgends bezeugte aegyptische askese auch mit jungfräulichkeit verbunden zeigt. Direct freilich findet sich nur keuschheit von frauen im dienste der Isis bezeugt. Derselbe Tertullianus, den wir soeben reden liessen, fährt unmittelbar darnach mit den worten fort: ‚Novimus et continentes viros, et quidem tauri illius Aegyptii antistites, feminas vero Cereris Africanae, cui etiam sponte abdicato matrimonio adsenescunt, aversantes exinde contactum masculorum usque ad oscula filiorum', ganz wie die soviel spätere Paula, die freundin des Hieronymus, bei der abfahrt in's heilige land: ‚et tamen siccos tendebat ad coelum oculos, pietatem in filios pietate in deum superans' [4]). Wenn sich aber selbst römische dirnen zum verdrusse ihrer liebhaber im dienste der Isis zur keuschheit gezwungen sahen [5]), so erleidet es keinen zweifel, dass sich in Aegypten, dem lande der schwermut, neben den oben geschilderten Sarapisdienern auch jungfräuliche Isisasketinnen finden mussten, zumal unverheiratete priesterinnen vorkamen [6]), ja selbst

1) der ursprung etc. ao.

2) de exhort. cast. 13 ed. Leopold 2, 111; vgl. Trede, d. heidentum in der röm. kirche. Gotha 1890. 1, 3. 4, 140 f.

3) c. Cels. 7, 48. 4) Hieronymus ep. 108, 6.

5) Tibull 1. 2, 23, anderes s. bei Reichel de Isidis apud Romanos cultu. Berl. 1849. 59.

6) Wilkinson, a popular account of the ancient Egyptians. Lond.

kinder sich in der priesterlichen genossenschaft befanden [1]). Das schweigen der alten schriftsteller ist kein beweis des gegenteiles. Plutarch weiss in seinem berühmten buche *περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος* z. b. auch nichts von den *κάτοχοι* und den enthaltsamen frauen, ebensowenig wie es öffentliche documente tun. Überleistungen dieser art mussten sich ungleich den männlichen ohnedies um ihrer selbst willen der öffentlichen beachtung entziehen. Jungfrauen waren gefährdet, sobald sie gleich ihren männlichen gesinnungsgenossen *καθάπερ τινὰ ἱερὰ ζῷα* [2]) verehrt werden sollten. Dergleichen ward erst in den späteren klösterlichen vereinigungen möglich, die als solche unwiderleglich von den ehemaligen heidnischen einzelleistungen zeugnis geben. Ein christliches beispiel dieser einzelleistung bietet sich aber noch in jener römischen jungfrau dar, die 25 jahre in ihrer zelle eingeschlossen mit niemand geredet hatte und die der von Aegyten nach Rom gekommene ‚athlet gottes' vergeblich auffordert zum beweise der völligen abgestorbenheit nackt mit ihm durch die strassen zu gehen [3]).

Stimmen alle diese züge in entsprechender anpassung zu dem bilde Maria's, ja teilweise gar zu dem ihres büssenden vaters, so sind wir um so mehr nach Aegypten gewiesen, als wir bereits oben die figur Salome's und den *Χριστὸν ἐν σαρκί* dem Aegypterevangelium oder doch seiner quelle entlehnt erachten mussten und ausserdem noch andere kleine anzeichen aegyptischer herkunft anzuführen im stande sind. So hat bereits Thilo, ohne es zu wissen, zur erklärung der unhebräischen *δωδεκάφυλος τοῦ λαοῦ* 1, 3 richtig auf die bemerkung des aegyptischen bischofs Synesios verwiesen, in der dieser berichtet die abfolge seines geschlechtes von Eurysthenes bis auf seinen vater *ἐν ταῖς δημοσίαις κύρβεσιν* gefunden zu haben [4]). Diese genealogischen *κύρβεις* seiner heimat hat der verfasser unbedenklich nach Jerusalem verpflanzt. Und wenn er Joakim 1, 4 *εἰς τὴν ἔρημον* gehen lässt, von der er nachher

---

1854. 1, 319 und A. Erman, Aegypten und aegypt. leben im altertum. Tüb. 1885. 2, 401.

1) Erman ao. 400

2) Porphyr. de abstin. 4, 6 ed. Nauck 236, 18.

3) Palladios, hist. laus. 83 ff. bei Weingarten ao. 38.

4) cod. apocr. 1, 167 f..

herabsteigen soll (οὐ καταβήσομαι 1, 4, κατάβηθι ἐντεῦθεν 4, 2, κατέβη 4, 3), so denkt er diese in den hss. vollbezeugte ἔρημος, die nur F^b in ὀρεινή verbessert hat, aegyptisch als berg. Denn so wird in den inschriften der berg bezeichnet, ‚ein ausdruck, der in der heutigen arabischen bezeichnung derselben, „gebel", wiederkehrt'[1]). Da, wie wir sahen, die geburtstagsfeier des Marienkindes durchaus unhebräisch ist, so gewinnt das wort Wilkinson's[2]) bedeutung: ‚Jeder Aegypter legte dem tage, ja der stunde seiner geburt eine hohe bedeutung bei; und es ist wahrscheinlich, dass, wie auch in Persien, jeder einzelne seinen geburtstag mit grossen lustbarkeiten feierte, indem er seine freunde mit allen gesellschaftlichen vergnügungen bewillkommnete und die tafel einen ganz ungewöhnlichen überfluss von leckerbissen zeigte'. Sicher wissen wir, dass die geburtstage der könige mit grosser pracht gefeiert wurden und man sie für heilige tage hielt[3]). Dass ferner das Marienkind an seinem ersten geburtstage von Joakim den priestern dargetragen wird, scheint auf der aegyptischen sitte zu beruhen, nach der wir z. b. lesen: ‚Das kind Hor-pi-ri [i. e. Caesarion, das kind Caesar's und der Kleopatra] wird mit händen vor die gottheit getragen'[4]). Vielleicht darf man auch die, scheint es, unmotivierte hervorhebung der ἀληθινὴ πορφύρα c. 10 auf die aegyptische vorliebe für das echte zurückführen, die z. b. in dem: ‚bariolage de lapis lazuli vrai et de mafek vrai' des ‚roman de Satni' hervortritt[5]). Eben dort finden wir auch diese monotone wiederholung derselben worte, die wir z. b. bei Maria's καθαρά εἰμι κτλ. 13, 3 und 15, 3 und sonst beobachten, wenn ‚Thouboui, fille du prophête de Bast, dame de Onktho' immer wieder sagt: ‚je suis chaste, je ne suis pas une personne vile[6])', und Satni ebenso sein: ‚Que j'accomplise ce pourquoi je suis à present' wiederholt[7]). Nicht unerwähnt bleibe endlich, dass die vom Protev. gebrauchte dichtform so wenig, als die engelerscheinungen specifisch hebr. abkunft sind. Auch der Aegypter kennt den

1) Brugsch, die Aegyptologie. Lpz. 1891. 70.

2) ao. 1, 281. 3) ib.

4) zeitschr. f. aegypt. sprachwissenschaft und altertumskunde. 1873. (11. jahrgang) 21.

5) Maspero's übersetzung daselbst. 1878. (16. jahrg.) 74.

6) ib. 1871. (15. jahrg.) 135. 1878. 75.

7) ib. 1878. 75.

poetischen parallelismus der glieder[1]) und den engel, aput, der ebenso gut, wie der hebr., bote oder abgesanter bedeutet[2]). Aegyptologen von fach dürften vielleicht noch andere andeutungen aegyptischer art entdecken. Für uns genügt das vorgebrachte, um Aegypten mindestens als die geistige heimat unserer legende mit derjenigen sicherheit feststellen zu können, die bei untersuchungen solcher art zu erlangen ist.

f. Mythologische bedeutung.

Es ist also aegyptische göttersage, die hier ihren romanhaften niederschlag gefunden hat, und uns erwächst die aufgabe aus der romantischen schale den mythologischen kern zu schälen. Dass dies unter mancherlei verzicht zu geschehen hat, liegt in der natur der sache. Wir dürfen vor allem nicht erwarten den kern in alter ursprünglichkeit vorzufinden. Dazu ist weder die zeit der beginnenden göttermischung noch der zweck des verfassers die christliche mit der heidnischen idee zu mischen angetan; andrerseits müssen wir uns darauf gefasst machen die schale so fest und mit so vielen fremdartigen bestandteilen um den kern gewachsen zu sehen, dass eine reinliche scheidung beider um so schwieriger wird, als sie wider die absicht des verfassers ist. Ein mythenmärchen als kunstproduct bewusstester art bedingt eben in noch ganz anderer weise als das freigewachsene ein versteckspiel zwischen form und inhalt. Dennoch ist bei beiden das erkennungszeichen dasselbe: neben gewissen unverstellbaren zügen der gottheit werden deren bekannte attribute zu verrätern an der ihnen angelegten maske.

---

1) Erman ao. 2, 527. Sollte nicht nebenbei gesagt von hier aus auch licht auf die übrigen poesieen aegyptischer provenienz fallen, die uns in der Pistis Sophia begegnen, deren aegyptische abkunft Harnack in seiner abhandlung über sie in den ‚texten u. untersuch.' 7, 2, 102 festgestellt hat und mit deren poetischen erzeugnissen er sich ebenda 33 ff. beschäftigt in nebensächlicher verbindung mit den psalmen des ebenfalls aegyptischen Valentinian s. 46 f.? Gleichzeitig fällt aber damit licht auf die poetischen leistungen des Protevglsten. Die aegyptische abkunft zeugt den hebräischen poeten, wie den hebraisierenden nachahmer.

2) Le Page Renouf, vorles. 149.

Es ist deshalb unverkennbar, dass wir es hier, wie sich alsbald im einzelnen ergeben wird, mit der Isissage zu tun haben, aber mit der Isissage in derjenigen gestalt, die die göttin in gewissem sinne als numen virginale darstellt. Denn dass diese gestalt irgendwie im zeitbewusstsein vorhanden war, das scheint doch auf's deutlichste die keuschheit und jungfräulichkeit ihrer dienerinnen zu dieser zeit zu beweisen. Ausserdem ist gewicht auf die bemerkung Ed. Meyer's zu legen: ‚Für Isis ist die hauptsache, dass sie wol überall, wo sie vorkommt, die mutter des Horus ist, während sie nicht notwendig als gemahlin des Osiris gedacht zu werden braucht' [1]). Findet sich doch, wie bereits Jablonski [2]) nach den zeugnissen des Athenagoras pro christ. p. 24, Firmicus demonstr. p. 5, Minucius Felix Octav. c. 21 und Lactantius instit. 1, 21 dargetan hat, eine darstellung des Osirismythos, nach der dieser gott nicht als gatte, sondern als kind betrauert wird. Und sollte nicht hierher zu ziehen sein, was Plutarchos in seiner genannten schrift c. 19 den Set von der unehelichen geburt des Horos sagen lässt, und dass er unmittelbar darnach berichtet, Osiris habe nach seinem tode der Isis beigewohnt, wovon diese den vorzeitigen und an den unteren gliedern unkräftigen Harpokrates geboren habe?

Nach dem gewöhnlichen mythos nun ist Isis bekanntlich die tochter des erdgottes Qeb, des griech. Kronos, und der himmelsgöttin Nut, der griech. Rhea. Das stimmt um so weniger zur darstellung des Protevangelisten, als die ehe dieser beiden gottheiten weder unfruchtbar, noch Isis ihr einziges kind war. Vielmehr wissen wir schon von Plutarch [3]), dass beiden der reihe nach Osiris, Haruer, Set, Isis und Nephthys als kinder zugeschrieben wurden. Hier hat demnach der dichter mit der vermenschlichung der götter zugleich ihre verhüllung sich angelegen sein lassen. Aber wie hoch auch seine erfinderische phantasie zu stellen ist, die hülle fällt für uns in dem augenblicke, wo wir uns entsinnen,

---

1) in Roscher, ausführl. lex. d. griech. und röm. mythologie. Lpz. 1891. 2, 1, 364.

2) Pantheon Aegyptiorum. Francof. ad. Vidram 1750. 1, 256. 259. vgl. Brugsch, die Adonisklage und das Linoslied. 1852. 13 f. und Reichel de Isidis cultu. 64 f.

3) de Iside et Osiride 12.

dass Isis — wir reihen mit bedacht dies neue moment erst jetzt dem soeben vorgeführten an — in hellenischen kreisen zur Persephone umgedeutet [1]) und Rhea, in der die Griechen die Nut wiedererkannten [2]), mit der Demeter verselbigt wurde [3]). Denn sofort begreifen wir, wie der dichter aegyptische mit griechischen farben mischend, die gestalten der unfruchtbaren eltern Maria's und deren trauer malen konnte, indem er den zur zeit der überschwemmung zeugungsunfähigen erdgott Qeb mit der graecisierten Nut, die als Demeter doch Olympierin ist, zu modellen nimmt, vielleicht sogar von seiner eigenen mythologie beeinflusst. Denn sowol Plutarch als das ‚Totenbuch' sprechen von leiden des Qeb und der Nut, jener, indem er berichtet: ‚Auch gibt es einen klaggesang auf den Kronos, worin der zur linken entstehende und zur rechten umkommende [i. e. der Nil] beklagt wird' [4]), dieses, indem es schreibt: ‚Ich bin es, ich nämlich Osiris. Ich habe eingeschlossen meinen vater Qeb und meine mutter Nut an jenem tage der grossen verstümmelung' [5]).

Im einzelnen ergibt sich dann ohne zwang, soweit die grundlinien des ganzen, d. h. dieses selber mit ausschluss der der phantasie des dichters angehörenden ausmalung in betracht kommen, dass Joakim 1, 1 ein πλούσιος σφόδρα sein muss, da er den reichen erdgott darstellt. Selbst die 12 stämme Israels scheinen nicht ohne bedacht gesetzt, da sie wol die 12 monate bezeichnen sollen, deren jedem eine gottheit nach aegyptischer anschauung vorsteht, ohne damit natürlich, wie der Grieche, den aegyptischen Olymp zu erschöpfen, weshalb sogar sehr wol von geschlechtern der 12 stämme die rede sein kann. Dieser reiche gott bringt doppelte gaben, weil er von den bekannten aegyptischen jahrtrimestern, jahreszeit der überschwemmung, des pflanzenwuchses und der ernte nach E. de Rougé [6]), zwei besitzt, deren überfluss allem volk, deren blosses sein aber ihm selber zu gute kommt. Die befremdliche ἡμέρα κυρίου ἡ μεγάλη entpuppt sich unter diesen umständen als neujahrsfest am 1. thoth, mit dem die

1) de Iside et Osiride c. 27. 2) ib. c. 12.
3) Lobeck, Aglaoph. 537. 4) de Is. c. 32.
5) Brugsch, die rel. und mythol. d. alten Aegypter. Lpz. 1888. 225. 581.
6) Brugsch, Aegypt. 357 f.

jahreszeit der überschwemmung beginnt. An ihm wird Joakim-Qeb von Ruben beim opfer als kinderloser beanstandet. Dieser Ruben als träger des namens des ersten der 12 söhne Jakob's ist doch wol deutlich der erste der 12 monate. Verhüllende arabeske kann dagegen der gang zu der *δωδεκάφυλος* nur sein, eingelegt um der parallele mit Abraham willen, die von Anna wiederholt wird, also die absicht der wunderbaren unfruchtbarkeit kenntlich macht. Dagegen hat *οὐκ ἐφάνη τῇ γυναικὶ αὐτοῦ* wieder mytholog. bedeutung: die erde unter der Nilflut stehend wird der himmelsgöttin unsichtbar. Der erdgott flüchtet gewissermassen auf den berg, die wüste, in wahrheit in die unterwelt, den berg des westens, und fastet dort 40 tage und nächte, d. h. bleibt 4 monate unter wasser.

Anna-Nut beklagt c. 2 derweilen ihre dermalige witwenschaft und kinderlosigkeit am ende der überschwemmungszeit, deren letzter monat wieder die *ἡμέρα τοῦ κυρίου ἡ μεγάλη* aufweist. Die gottheit dieses monats ist die löwenköpfige Smh̆t oder Sh̆t [1]). In ihr ist unschwer die *κυρία τοῦ ἔργου* zu erkennen, die Judith das *κεφαλοδέσμιον* gab. Nun aber gibt der dichter zur belebung seiner wortkargen heimischen mythologie der beredteren griechischen das wort. Es ist mit händen zu greifen, dass in Judith die magd Jambe zum vorschein kommt, die die trauernde Demeter zu erheitern sucht. Und wie im griech. mythos Demeter den sessel ausschlägt und dann annimmt, so weist ihre nachahmung zunächst auch den kopfputz ab und zwar mit so eigentümlicher begründung, dass hier wieder ein aegypt. zug in griech. färbung sichtbar wird. Denn der *πανοῦργος* ist unzweifelhaft der verschlagene Hermes, der aegypt. Thoth, der Isis an stelle des von Horos abgeschlagenen kopfes einen kuhhaupthelm aufsetzt [2]). Nut wird dabei wie Neit zu einer form der Isis-Hathor [3]). Der dichter verrät übrigens die göttin dadurch, dass der kopfputz *χαρακτῆρα βασιλικόν* habe. Denn jede aegypt. göttin ist königin und trägt einen entsprechenden kopfputz. Ein griech. zug aber ist es wieder, dass Anna von Judith zum anlegen des bräutlichen gewandes

1) Brugsch, Aeg. 359.

2) Chabas, le calendrier des jours fastes et néfastes de l'année égypt. Paris s. a. 31 und Plutarch de Is. 19.

3) Brugsch, rel. 338.

und also auch des kopfputzes veranlasst, sich περὶ ὥραν ἐνάτην in ihren park begibt. Denn 9 tage, der dauer ihres festes entsprechend [1]), verweilt Demeter mit fackeln umherspähend auf erden, ohne nektar und ambrosia zu geniessen und sich zu baden, bis sie am 10. tage auf Hekate trifft, die den weheruf der geraubten Kore vernommen. Und nun ein offenbares aegypt. attribut der göttin Nut, die δαφνηδαῖα [2]), unter die sich Anna setzt. Die wörterbücher lassen zwar zur erkenntnis dieses baumes im stiche, aber jedenfalls ist ein solcher aus dem geschlechte der δάφνη gemeint und von dem dichter absichtlich in diese dunkle hülle gesteckt, um das erraten zu erschweren. Ein daphneartiger baum aber scheint die Persea zu sein, da von deren blatte Plutarch [3]) berichtet, dass es der zunge gleiche, wie auch Persea sassafras und gratissima zu den lorbeergewächsen zählt [4]), wenngleich der in Aegypten ausgegangene, aber von Schweinfurt 1889 in Südarabien wieder entdeckte Perseabaum mit Mimusops Schimperi H. bezeichnet wird [5]). Dieser baum aber ist, wie Isis und Hathor, so auch Nut heilig [6]) und galt in ‚älterer christlicher zeit als ein der mutter Jesus' geweihter Marienbaum' [7]). Andernfalls darf an die derselben göttin heilige sykomore gedacht werden [8]).

Das sperlingsnest c. 3, auch sonst verständlich, zeigt nicht minder aegypt. abkunft. Denn Horapollo [9]) berichtet, dass, wenn die Aegypter einen zeugungskräftigen (γόνιμον) menschen darstellen wollen, einen στρουθίον πυργίτην zeichnen. Dazu findet unsere obige annahme von der überschwemmungszeit ihre unleugbare bestätigung in den ὕδατα ταῦτα, die Anna für γόνιμα erklärt, und in der γῇ αὕτη, die ihre früchte bringt κατὰ καιρόν, also jetzt noch unfruchtbar ist. Hier tritt doch wol deutlich genug der dünger Aegyptens, der Nil, und das eben von ihm verlassene land zu tage.

Von c. 4 kommt nur das ende mytholgisch in betracht und

---

1) Diodor 5, 6. Ovid. met. 10, 434.

2) nach Pseudomatth. 2, 2 ist der baum ein ‚laurus'. Ob das die ursprüngliche lesart wiedergibt oder nicht vielmehr die kurzhandige andeutung der unverständlichen δαφνηδαῖα ist, wer weiss es?

3) de Is. 68. 4) Leunis, synopsis 2, 487 ff.

5) Brugsch, Aeg. 394. 6) Brugsch, rel. 176.

7) Brugsch, Aeg. 263. 394. 8) Brugsch, rel. 173.

9) Hieroglyph. 2, 115.

hier zunächst das opfer Joakims, das in 10 lämmern, 12 rindern und 100 ziegenböcken bestehend, schon durch die art seiner bestimmung, für gott, die priester und ältestenschaft und das volk, nicht weniger als die wahl der tiere seine künstlichkeit verrät. Man sieht, es soll mit glimpf die zahl 122 herauskommen. Haben nun vorhin die doppelten opfer Joakims als die zwei jahreszeiten der aegypt. erde bestimmt werden können, so werden wir nicht fehlen, wenn wir hier Joakim-Qeb die 122 tage bringen sehen, die die jahreszeit des wachsens nach der überschwemmung darstellen. Nach Horapollo [1]) hat das aegypt. jahr 365¼ tage (τριακοσίων ἑξήκοντα πέντε ἡμερῶν καὶ τετάρτου). Ein drittel davon, vollgerechnet, wie es für den dichter hierbei eine notwendigkeit war, ergibt 122. Vermutet aber Brugsch [2]) recht, dass sich neben den 5 bekannten ‚überschüssigen tagen' des aegypt. jahres noch ein 6. schalttag innerhalb der vierjährigen periode des festen sonnenjahres finde, so ist diese volle rechnung ohnedies am platze. Was sodann das erwartungsvolle stehen Anna's an der türe des hauses und ihr laufen zur umhalsung des gatten anlangt, so liegt auch hier die beschreibung eines mythologischen sachverhaltes vor. Die himmelsgöttin wird nämlich dargestellt mit ihren füssen da stehend, wo der erdgott Qeb mit donnerndem geräusche die riegel des himmelstores zurückschiebt, um dem leuchtenden tagesgestirn den weg zu bahnen, den leib in weitem, hohem bogen ausgespannt, die ausgestreckten hände ruhend im westen am gebirge von Manun [3]). Hier im westen ist also die umhalsung, während die beugung über die erde durch das laufen ausgedrückt wird. Zuletzt aber ist noch das ruhen Joakim's den ersten tag in seinem hause, wie sich alsbald zeigen wird, bedeutsam. Es ist damit der erste monat nach der überschwemmung gemeint, in dem das land für die spätere bearbeitung und besamung abtrocknet.

Demgemäss bedeutet c. 5 der nächste tag den zweiten monat, im aegyptischen kalender mechir genannt. Ein anderer name für ihn ist ‚rokḥ-wer', ‚die grosse glut' [4]). Demnach muss eine unumwölkte sonne vorausgesetzt werden, und das wird denn das

---

1) ao. 1, 5. vgl. Brugsch, Aeg. 349. 2) Aeg. 362.
3) Brugsch, rel. 609, vgl. 578.
4) Brugsch, Aeg. 360.

πέταλον des hohenpriesters sein, in dem Joakim keine sünde schaut. Von hier aus aber 7 monate gerechnet, führt genau zum letzten aegypt. monat, an dessen 4. zusatztage Isis geboren ist, nach unserem kalender der 9. sept. [1]). Die datierung des dichters aber scheint mit einiger sicherheit darauf schliessen zu lassen, dass er seine Maria-Isis zunächst als erdgottheit aufgefasst hat; am ende des aegyptischen jahres geboren, erscheint sie ihm als die vollendete erde Aegyptens, ‚der angebaute erdboden' (sochit), wie sie auf den denkmälern genannt wird [2]). Das zwiegespräch Anna's mit der amme aber und die namengebung spiegeln die inschriftliche überlieferung wieder: ‚Bei ihrem [der Isis] anblick sprach Nut: „Siehe (eis, is) da, ich bin mutter geworden", und so entstand der name Isis für jenes' (nämlich mädchen) [3]).

In c. 6 wird sofort der erste gehversuch des Marienkindes mythologisch lehrreich, sofern der dichter hier die kleine erdgöttin zur himmelsgöttin und zwar zur Selene werden lässt. Denn das liegt doch auf der hand, dass dies mirakel mit den 7 schritten der 6 monate alten auf den mond gehen soll, der, nachdem er 6 tage, hier monate, gewandelt ist, am 7. die neumondszeit vollendet hat, in der er nur am tage sichtbar ist. Dann tritt er in der nacht auf, und darum bereitet ihm die himmelsgöttin in ihrem schlafgemache, d. h. an ihrem nachthimmel, ein heiligtum. Zugleich werden ihr die unbefleckten töchter der Hebräer als trägerinnen gesellt, die sich ohne weiteres als sterne des mondhauses im tierkreise darstellen. Sollte freilich die lesart *ἐννεαμηναίον χρόνον* des cod. F^a die richtigere sein, weil sie, das wunder des kindes zu vermindern scheinend, die schwerere ist, so könnte sich hier möglicherweise gar das ‚thema mundi' dargestellt finden. Die 9 monate würden dann als solche gefasst, während die 7 schritte die mondnatur bedeuten müssten. Denn 9 monate vom geburtstage führen zum monate pharmuti, dessen nachfolger pachon, auf den es hier ankommen würde, im zeichen des stieres steht. Unter den tierkreisbildern in Dendera stellt dies zeichen einen wütend einherstürzenden stier dar, auf dessen rücken in der rechtwinkligen darstellung eine grosse mondscheibe schwebt [4]). Hierzu

1) Chabas ao. 106. 2) Brugsch, rel. 647. 649.
3) Brugsch, rel. 606. 4) Brugsch, Aeg. 347.

die bemerkung Horapollos[1]: *καὶ τὸν οὐράνιον ταῦρον ὕψωμα τῆς θεοῦ ταύτης [Σελήνης] λέγουσιν εἶναι παῖδες Αἰγυπτίων,* gestellt, würde ergeben, dass der dichter an diese versetzung der Isis in das tierkreiszeichen gedacht und darnach das emporraffen des Marienkindes durch Anna geformt habe. Die töchter der Hebräer würden dann die Plejaden und Hyaden darstellen sollen[2]. Welche lesart aber auch die richtigere sei, jedenfalls ist kein zweifel, dass die darstellung der Isis als Selene, so sehr sie für die aegypt. mythologie als unmöglich bezeichnet wird, für die griech. welt bezeugt ist[3], und dass es Brugsch fraglich bleibt, ob er den nebennamen der apollinopolitischen Isis Haṫit oder Hatit, d. h. die ‚weisse' oder ‚leuchtende' nicht auf ihre eigenschaft als mondgöttin beziehen dürfe[4]. Auch das wird nicht fraglich sein, dass sich die sorge Anna's für die reinerhaltung ihres kindes mit den anschauungen deckt, die aus den inschriften eines wiener sarkophags über die himmelsgöttin Nut, die dort unter anderem auch ‚halle des mondes' heisst, in den worten entgegentreten: ‚Sie reinigt deine wohnung von allem bösen und schlechten ob ihres namens als reine (uăbet)'[5]. Die geburtstagsfeier endlich ist wol einer solchen der Isis nachgebildet, wenn uns auch von dieser keine besondere aufzeichnung erhalten scheint, nur dass es von den 5 zusatztagen, auf deren 4. der Isisgeburtstag fiel, im papyrus Sallier IV heisst: ‚Pendant les cinq jours en sus de l'année ne fais aucun travail'[6]. Vom säugen der Nut aber heisst es in einer inschrift auf der pyramide des königs Teti: ‚welche dich mit strotzenden brüsten säugt'[7]. Die apostrophe an

1) 1, 10 vgl. Brugsch, Aeg. 338.

2) Dass hier ebenfalls eine aegyptische anschauung zu grunde liegen wird, errät man, wenn man das wort ‚Hebräer' nach seiner etymologie ‚der jenseitige' mit der folgenden stelle bei v. Strauss, der altaegypt. götterglaube, Heidelberg 1889. 1, 162 zusammenhält: ‚Hor-Supt ging hervor durch dich als Hor im Hundstern, du verklärtest dich in ihm nach seinem namen des „verklärten im Zentru (?)" nnd er verteidigt dich nach seinen namen „Hor der sohn und verteidiger seines vaters" [Tetapyramide]. Man sieht, wie sich hier die vorstellungen von dem jenseitigen dasein mit der sternenwelt berühren, und in den pyramiden der alten könige ist von der versetzung unter die fixsterne viel die rede'.

3) Roscher ao. 2, 1, 437 f. 4) rel. 663. 5) ib. 201.

6) Chabas ao. 107. 7) Brugsch, rel. 605.

die söhne Rubens liegt nahe und dient zur bestätigung unserer auffassung des namens Ruben, da der geburtstag der Isis um einen tag dem ersten monat des aegypt. jahres vorangeht. Ebenso ist der appell an die 12 stämme Israels am platze, da die 12 monate des jahres hier ihren abschluss haben.

Die überlegung der eltern über die hinaufführung des kindes in den tempel, mit der das 7. c. anhebt, ist in der phantasie des dichters vermutlich durch betrachtung der zweiten mondphase, unseres ersten viertels, entstanden, das mit seinen nach osten stehenden hörnern nach diesem zurückzuweisen, d. h. heimweh zu haben scheint. Das dritte jahr wird dann die von ihm aus gerechnete dritte phase, das letzte viertel, sein, dessen nicht zurückschauen 8, 1 die fingierte bewunderung der eltern gilt; die mit lampen versehenen jungfrauen sind um so mehr sterne, als diese selber, wie z. b. in einer inschrift des tempels zu Esne, ‚lampen am himmelsgewölbe' genannt werden [1]. Warum diese aber voranleuchten sollen, ergibt sich aus der andeutung des setzens auf die dritte stufe des altares. Wie bereits bemerkt, fällt der geburtstag der Isis dicht vor den ersten aegyptischen monat thoth. Dieser steht unter dem zeichen der Jungfrau, allerdings nur bei dem thema mundi [2], in wahrheit aber ist, nach einer nachricht des Porphyrios [3] gerechnet, die Jungfrau das dritte bild des aegypt. tierkreises. Geht nun der mond in der Jungfrau auf, dann scheinen die Plejaden und Hyaden am nordhimmel voranzuleuchten, wie schliesslich alle sterne beim aufgang des mondes. In die Jungfrau aber versetzt der dichter in seinen deutlichen gedanken Isis, weil diese unter anderen auch nach ihr genannt ist bei Griechen und Römern [4]. Der tanz des kindes wird darauf zurückzuführen sein, dass der mond den alten tanzlustig erschien [5]. Ausserdem aber gilt Hathor, die andere form der Isis, unter anderen als ‚herrin des tanzes' [6]. Dass das kind von allen geliebt

---

1) Brugsch, rel. 194 vgl. Roscher ao. 434.

2) Brugsch, Aeg. 338.

3) de antro Nymph. 24 ed. Nauck 72, 15f.

4) die stellen s. bei Ideler, untersuch. ü. d. urspr. u. d. bedeut. der sternnamen. Berl. 1809. 160.

5) Siecke, beitr. z. genaueren kenntn. d. mondgottheit bei den Griechen. Berl. 1885 6 u. H. Usener, rhein. museum 22, 354.

6) v. Strauss, ao. 1, 172.

wird, versteht sich bei Isis von selber, da sie unter ihren vielen namen auch die führt: ‚die liebenswürdigste unter allen gottheiten' und ‚die herrin der liebe' [1]) und es von ihr in einer inschrift zu Dendera heisst: ‚Die gottesmutter ward an dieser stätte zur welt gebracht, am 4. schalttage, in der gestalt eines dunkelfarbigen mädchens, der Chnum-änchit, der herrin der liebe, der königin der liebe, der königin der götter und göttinnen' [2]), wie sie ebendaselbst als ‚dunkelrotes, süssliebes' mädchen geschildert wird. Schliesslich sei nicht vergessen, dass die fiction des tempels nur dem himmel gilt, der der aegypt. phantasie als tempel erscheint, wie Brugsch ausführlich dartut [3]).

In c. 8 kündigt sich das auffallende ὡς περιστερά von selber als mythologische anspielung an. Wir werden nicht irren, wenn wir den dichter hier wieder mit griech. farbe malen sehen. Schon vorhin mussten wir bemerken, dass er kenntnis von der identification der Isis mit Persephone hat. Wir dürfen ihm deshalb wol zutrauen, dass er den zweiten teil des wortes *Περσέφασσα* als taube gedeutet habe (φάσσα = palumbes), zumal auch Selene mit Persephassa vereinerleit wird. Denn sosehr er auch die taube als sinnbild der reinheit hier gefasst haben will, es ist nur ein irreführender schein, da seine Isis nie diesen beinamen hatte. Ausserdem erweist sich das unmittelbar folgende von der gleichen art. Der speisende engel soll den verkehr der reinen mit der himmlischen welt versinnbildlichen, ist aber in wahrheit nur ein anderer ausdruck dafür, dass Selene, wie sie sonst vom tau der nacht trinkt, hier von dem des nachts fallenden Manna geniesst, das die LXX Ps. 77, 25 und Weish. 16, 20 mit ἄρτος ἀγγέλων übersetzen. Dafür aber, dass der dichter den mond im sinne hat, ist auch das ein beweis, dass er Maria 12 jährig aus dem tempel entlassen werden lässt. Das jahr mit seinen 12 monaten ist vollendet. Zum andern aber lag beim monde der gedanke an die katamenien nahe, die die entlassung begründen sollen. Das weitere ist dichterische ausschmückung, erfunden zu dem zwecke die jungfräuliche reinheit der Isis-Maria auf's peinlichste festzustellen. Aber auch es trägt aegypt. farbe. Denn so sehr auch die stäbegeschichte, wie oben bemerkt, dem A.T. entlehnt ist, ihre benutzung ist in aegypt. geiste geschehen; der stab Aaron's

1) Brugsch, rel. 646 f. 2) ib. 606. 3) rel. 201.

hat sich in einem kukuphastab oder papyrusstengel verwandelt, wie sich alsbald zeigen wird.

Von c. 9 ab beginnt der dichter den versuch die historische beziehung Maria's zu Joseph zn mythologisieren. Und es kommt nun alles darauf an die person des letzteren bei dieser umgestaltung richtig zu fassen. Eine andeutung, dass wir es nicht mit dem historischen Joseph zu tun haben sollen, finden wir schon in dem *ῥίψας τὸ σκέπαρνον*. Der zimmermann soll verschwinden. Aber wer tritt an seine stelle? Beim wegzuge des Osiris wird nach Diodor [1]) Hermes der Isis als ratgeber zurückgelassen, und in der tat, alles wol erwogen, eignet sich dieser aegypt. Hermes, d. i. Thoth, allein zu solcher vertretung. Thoth ist *πρεσβύτης*, sofern einer seiner titel ‚ur', ‚uer', ‚der ältere' bedeutet [2]). Tentyritische inschriften nennen ihn sogar ‚den ältesten, welcher am anfang war' [3]), deshalb auch den ‚uranfänglichen' (χontī) [4]) und ebenso ‚einzig und allein' [5]). Diese seine junggesellennatur, die nur hin und wieder mit vermähltsein wechselt, macht ihn geeignet hier unter den *χηρεύοντες* aufzutreten. Denn diese hat der dichter nicht als witwer gemeint, sondern als ‚einsame', wie es ebensowol zu dem griech. als zum hebr. worte אַלְמָן passt und wie es der sinn erfordert, weshalb Pseudomatth. 8 den *χηρεύων* ganz richtig als ‚quicumque sine uxore est' fasst und de nativ. Mar. 7 von ‚nuptui habiles non conjugati' geredet wird. Thoth ist alleinstehend. Wenn ihm gleichwol kinder beigelegt werden (*υἱοὺς ἔχω*), so sind es die hundekopfaffen, speciell die mondaffen [6]), zumal er diesen namen (ānān) selber trägt [7]), Wurden doch diese affen als vertreter des Ogdoas ‚kinder des Tanon' genannt [8]). Was das mit ihm in verbindung gebrachte taubenorakel betrifft, so verdankt es zunächst äusserlich offenbar seine entstehung dem in der hand des gottes befindlichen kukuphastab oder, da Thoth ‚der herr des papyrus' ist [9]), dem papyrusstengel, wie wir eine darstellung des ‚Horos auf seinem papyrusstengel' kennen, der diesen gott in gestalt eines sperbers auf einem solchen zeigt [10]). Schwieriger ist die beziehung der taube zu

1) 1, 17. 2) Brugsch, rel. 446. 3) ib. 483.
4) ib. 51. 5) ib. 6) ib. 154.
7) ib. 452 vgl. 154. 8) ib. 147. 149.
9) ib. 446. 10) ib. 461 f.

Thoth zu deuten, da sie weder sein noch eines anderen aegyptischen gottes symbol ist. An die aphrodisische bedeutung zu denken scheint ausgeschlossen. Ebenso wenig scheint sie als symbol des h. geistes hier in betracht kommen zu können. Auch die bezeichnung der reinheit, als deren aegypt. symbol sie Horapollo [1]) kennt, will kaum sinn geben. Es bleibt demnach nur zu vermuten, dass Thoth als mondgott träger der *φάσσα* sein soll, die er in sein mondhaus aufnimmt. Um so klarer ist dafür diese aufnahme der Isis-Maria in das haus Thoth-Joseph's und das darauf erfolgende verlassen desselben seitens des letzteren. Wir bemerkten vorhin, dass die vollendung des 12. jahres die vollendung des mondjahres bedeute. Ein neues geht mit dem monat thoth an. Hier nimmt Thoth Isis zu sich auf, aber nicht bloss in seinen monat, sondern, wie gesagt, in seinen mond, womit dessen von Plutarch [2]) bezeugte mannweibliche natur bestätigt wird. Aber der monat endet, und Thoth ist dem dichter für die nächste zeit unbrauchbar; so wird er einstweilen als baumeister beschäftigt. Denn die feierliche grundsteinlegung der tempel wird ihm zugeschrieben, und seine schwester Safchit ist die ‚herrin des bauens' [3]).

Halten wir den dichter mit seiner von uns oben richtig gestellten bemerkung 12, 3: *ἦν δὲ ἐτῶν δεκατεσσάρων ὅτε ταῦτα ἐγένετο τὰ μυστήρια* beim wort, so wird in c. 10 der zeitraum des lebens Maria's vom 12—14. jahre berichtet, während von da ab bis zur heimkehr Joseph's 13, 1 sechs monate verflossen sein sollen. Lassen wir diese heimkehr die wiederkehr des monats thoth bedeuten, so gehen wir kaum fehl, wenn wir in den zwei jahren die zwei ersten jahreszeiten des ägyptischen jahres versteckt finden und in den 6 monaten die von da ab bis zum beginne des neuen jahres, dessen ersten monat mit in rechnung gebracht als werdenden (*ἐγένετο δὲ αὐτῇ ἕκτος μήν* 13, 1), wirklich verfliessenden monate erblicken. Denn deren sind, die 5 zusatztage als ‚kleinen monat', wie er im koptischen heisst [4]), gerechnet 5,

---

1) 1, 57. 2) de Is. 43.

3) Brugsch, rel. 447. 474. Wir bemerken nachträglich, dass nach L. Schneller, ‚Kennst du das land' 3—7 bei Godet, d. leben Jesu vor seinem öffentl. auftreten, deutsche ausg. v. M. Steineck. Hann. u. Berl. 1898. 9 das wort ‚zimmermann' jetzt noch in Bethlehem die bedeutnng von ‚bauunternehmer' hat.

4) Brugsch, Aeg. 361.

also mit dem beginnenden des neuen jahres 6. Diese deutung dem dichter in den sinn zu schieben ist um so angezeigter, als sie ihn einigermassen vor sich selber wegen des unverhältnismässigen zeitraumes rechtfertigt. Er merkte den grossen zwischenraum nicht, da er den kleinsten von nur einem jahre im sinne hatte. Der zeitraum für die arbeit am tempelvorhange wird dadurch gleichfalls angemessener. Diese arbeit selber aber erweist sich als dichterischer lückenbüsser in der ohnedies nichts weniger als ereignisreichen mythologischen lebensgeschichte der Isis. Die 7 reinen Davididinnen, wie der tempelvorhang, sind reine erfindungen des dichters und verdanken ihre entstehung, nächst dem, dass die notwendige davidische abkunft Maria's zum ausdruck kommen soll, dem umstande, dass die ägypt. mythologie Isis als spinnerin kennt [1]). Dass ihr dabei der purpur und karmesin durch das los zufällt, kommt augenscheinlich daher, dass Isis auch als göttin der morgenröte auftritt [2]), d. i. als ‚purpurea aurora' [3]), und ihr als Selene die karmesinfarbige abendröte vom dichter zugeteilt erscheint. Die übrigen farben möchten undeutbar sein und so willkürlich, wie das losen, das Maria 2 stoffe und den anderen 7 spinnerinnen nur 5 zuweist. Nur die siebenzahl scheint andeutung der monate von thoth an gerechnet bis zum pharmuthi, wie denn der dichter wert darauf legt, dass Isis in dieser ganzen zeit als abendröte erscheint, d. i. Maria als spinnerin des karmesin. In dieser zeit aber, das scheint ihm wichtig, wird Zacharias stumm. Wer ist er, den wir bis dahin ungedeutet liessen? Kein anderer als Osiris, aber hier mit seinem an זְכַרְיָה anklingenden namen Sokari, die kleine sonne, als die er in memphitischer gestalt in der winterwende am 26. choiak (22. jul. dec.), also ganz καιρῷ ἐκείνῳ entsprechend, erscheint und zugleich die unsichtbare nachtsonne darstellt [4]). Von diesem Sokari nun berichten die ‚verherrlichungen': ‚gefeiert ward dir das fest der erdpflügung am 26. choiak. Du tratest aus der unteren hemisphäre heraus, die Horoskinder bei dir und Horos vor dir mit dem stricke in seinen händen. Es richteten die heiligen väter und die pro-

---

1) Brugsch, rel. 341. 647. 737.

2) Le Page Renouf, vorl. ü. urspr. u. entwickel. d. rel. d. alten Aegypter. Leipz. 1882. 104. Brugsch, rel. 137.

3) Ovid, met. 3, 184. 4) Brugsch, rel. 235. 237.

pheten in dem leichenhause dein lager her, um deinen mund zu öffnen nach der vorschrift der mundöffnung .... Der Sotem öffnete deinen mund. Sokari in der Ḥun-barke (die sonne des winters) hat triumphiert' [1]). An einer anderen stelle derselben ‚verherrlichungen' aber wird Osiris mit den worten angeredet: ‚O sohn des sohnes! ich bin dein sohn, du verjüngst dich durch die stimme. Ich bin es, welcher die luft der verschlossenen kehle spendet. Aus ihr entspringt das leben für die kehle' [2]). Und wir sollten zweifeln, dass der dichter an diesen Osiris beim stummwerden des Zacharias gedacht habe? Auch das *ἐγένετο ἀντ' αὐτοῦ Σαμουὴλ μέχρις ὅτου ἐλάλησεν Ζαχαρίας* fügt sich hiernach leicht, wenn wir die Gesenius'sche deutung des namens שְׁמוּאֵל ‚name gottes' statt der 1 Sam. 1, 20 f. gegebenen gelten lassen. An die stelle der person tritt der name des Osiris.

Das hieran sich schliessende c. 11 ist mythologisch völlig durchsichtig. Wie bei der Nut-Anna die Persea, i. e. *δαφνηδαῖα*, so ist hier die *κάλπη* das erkennungszeichen der Isis, die als eine andere Rhea Silvia mit dem wassergefässe sub divo vom Mars, von der stimme mutter wird. Die *κάλπη* ist ihr bekanntes attribut, die situla oder hydria, die Apuleius [3]) so genau beschreibt, und die zuweilen den kopf der göttin ziert. Auch die mysteriöse *φωνή* wird nun klar. Am 6. paophi hängt nach Plutarch [4]) zum zeichen der von ihr gefühlten schwangerschaft Isis ein *φυλακτήριον* um; von diesem schutzbildchen aber heisst es: *τὸ δὲ τῆς Ἴσιδος φυλακτήριον, ὃ περιάπτεσθαι μυθολογοῦσιν αὐτήν, ἐξερμηνεύεται φωνὴ ἀληθής* [5]). Die ‚stimme der wahrheit', die sich als solche in der schwangerschaft kundgibt, bezeugt sich demnach als stimme bei der empfängnis. Dass sich weiter Marie *ἐπὶ τοῦ θρόνου* setzt, macht abermals Isis klar. Denn die hieroglyphische schreibung ihres namens Hes oder Hesi hat als erstes zeichen einen thron oder sitz [6]). Bezeichnend ist dabei, dass sich die spinnerin gerade jezt mit der purpurwolle zu tun macht. Die morgenröte zeigt den sonnengott an, den echten porphyrogenitus, den Maria gebären soll. Das übrige, wenn wir nicht noch *κε-*

---

1) Brugsch, rel. 624 f. 2) ib. 627.
3) metamorph. XI, 11 vgl. Vitruv. VIII, praef.
4) de Is. 65. 5) ib. 68 vgl. Brugsch, rel. 165.
6) Parthey, Plut. über Isis u. Osiris. Berl. 1850. 150 f.

χαριτωμένη als beinamen der Isis ansehen wollen[1]), ist freie erfindung des dichters und setzt eine wahrlich nicht kleine erfindungsgabe voraus.

Die vollendung der spinnarbeit im anfang des c. 12 wird in demselben masse als arabeske anzusehen sein, wie die der übrigen jungfrauen, da von diesen und dem tempelvorhang nichts mehr verlautet. Sie dient lediglich zum übergange für den wichtigeren besuch bei Elisabeth, dem abermals ein, wenn auch nicht direct mythologischer, doch cultischer vorgang zu grunde liegt. Es wird uns nämlich von einem 9tägigen periplus der göttin Hathor von Tentyra nach dem orte Pach, Speos Artemidos der alten, dem gotteshause der 7 Hathoren berichtet, der am 21. mechir, dem jul. 6. januar, stattfand[2]), ganz wie nach Welcker[3]) in Rom ‚eine Madonna ihre kirche verlässt und in einer anderen einer anderen Madonna einen besuch macht’. Nun ist Hathor bekanntlich einerseits eine andere form der Isis, andrerseits eine selbständige gottheit, von der es in ihrer gestalt als Safchit-ābu, d. i. ‚die mit sieben hörnern versehene’ heisst: ‚Hathor, die grosse, die königin der weiber, die behüterin ihres gottesbruders (d. i. Osiris) in Siut ... die tochter der Nut, die gebärerin des Gold-Horos’[4]). Diese siebengehörnte Hathor scheint dem dichter den vorwurf zu seiner Elisabeth abgegeben zu haben. Schon ihr name dürfte darauf führen. Denn dessen hebr. form אֱלִישֶׁבַע, gewöhnlich übersetzt ‚mein gott ist schwur’, kann ebensowol heissen: ‚meine göttin ist sieben’. Ausschlag gebend aber ist ihre bezeichnung als συγγενίς oder, wie wir dies wort oben berichtigt haben, als muhme. Eine muhme der Isis aber ist Hathor, sofern sie auch Nut, die schwester und gemahlin Qeb's, darstellt (vgl. Brugsch, rel. 315), in dieser form aber nur die mutter des Horos ist (eb. 596), wie bei dieser gelegenheit Qeb die form des Osiris abgibt. Horos wird damit zu seinem bruder, indem er sowol der Isis als Hathor sohn, in wahrheit aber nur dieselbe sonne ist, die je nach ihrem aufgang in der winterwende, im frühling oder sommer verschiedene namen führt, weshalb nachher dem Herodes auch Johannes als thronprätendent erscheint. Es zeigt sich demnach, dass der Prot-

---

1) Brugsch, rel. 647. 2) Brugsch, rel. 318 vgl. Roscher 2, 1, 429.
3) griech. götterlehre 2, 493 vgl. Roscher ao.
4) Brugsch, rel. 475.

evangelist denselben einen Osiris-Isismythos erfinderisch zu zwei geschichten ausgestaltet hat, von denen die eine der anderen zur beglaubigung und stütze dienen soll. Die mutter des werdenden Gold-Horos der sommerwende ist auch physisch die bestätigung der mutter des Hor-pi-chrud der winterwende, als der sich uns der von Maria geborene darstellen wird, weshalb Elisabeth ganz entsprechend Maria *ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου* nennt; denn die sonne des zunehmenden lichtes steht über der des abnehmenden. Mit *κόκκινον* aber beschäftigt sich Elisabeth, da Hathor ‚die herrin des roten schleiers' heisst, ‚welche die helle farbe liebt' [1]), weil sie als herrin des westlandes dabei erscheint. Der dreimonatige aufenthalt Maria's bei Elisabeth, der damit in verbindung gesetzt wird, dass von tag zu tag *ἡ γαστὴρ αὐτῆς ὠγκοῦτο*, soll wol die zeit des zunehmenden mondes bis zum vollmond bedeuten als dessen drei phasen, nach denen er sich als letztes viertel und neumond zu verbergen (*ἔκρυβεν ἑαυτήν*) scheint.

Für die nächsten 4 capp. (13—16) fehlt ein mythologischer anhalt. Sie sind der freien ausspinnung der dem dichter durch seine erzählform erwachsenen verbindlichkeiten gewidmet. Höchstens, dass die oben berührten verdächtigungen Set's wegen der unehechen geburt des Horos in ihnen eine gewisse verarbeitung finden. Dagegen lassen sich zwei chronologische anhaltspunkte für den schwangerschaftskalender der Isis-Maria gewinnen. Ist nämlich unsere annahme richtig, dass die rückkehr Joseph's den monat thoth bedeute, so können wir behaupten, dass der monat der empfängnis der ägypt. pachon (26. apr. bis 26. mai jul. kal.) ist. Und dürfen wir die entschuldigung Joseph's gegen Annas, dass er müde von der reise den ersten tag geruhet habe, nach der mythologischen zeitmessung des verfassers deuten, so kommen wir zur zeitbestimmung für das sichtbarwerden der schwangerschaft der Maria-Isis auf den folgenden monat paophi, an dessen 6. tage, wie oben bemerkt wurde, Isis das amulet *φωνὴ ἀληθής* umgehängt haben soll, und haben damit eine wertvolle bestätigung unserer seitherigen deutung.

Mythologisch bedeutsam wird erst wieder c. 17. Sehen wir zunächst noch von Bethlehem ab, so ist die eintragung in die geschlechtsregister eine feine erfindung des schriftstellers, um den

---

1) Brugsch, rel. 320.

gedanken von der wanderung der mondgöttin, der bereits beim besuche der verwantin Elisabeth angedeutet war, zum ausdruck zu bringen. Wie Pausanias [1]) von der auf einem pferde oder einem esel reitenden Selene am fussgestelle der Zeusstatue in Olympia erzählt, so reitet Maria-Isis auf einer eselin. Sie näheren sich auf ungefähr (*ὡς* mit CF[b]) drei meilen, das will bedeuten ungefähr drei monate, d. h. paophi, athyr, choiak (etwa oct., nov., dec. jul. kal.'s), bis zur geburt in der winterwende, die nach alexandrin. kalender vom 26. choiak bis zum haupttage, dem 1. tybi (27. dec. jul.), gefeiert wird. Oder es ist auch nur der dritte monat des aegypt. jahres, athyr, gemeint. Vom 17—20. dieses athyr aber findet das fest zum andenken an den tod und die wiederauffindung des Osiris statt, das trauer- und freudenfest, von dem Plutarch berichtet [2]). Und wir könnten zweifeln, dass diesem das traurige und fröhliche gesicht Maria's gilt? Ebensowenig kann die deutung des berichtes: *καὶ ἦλθον ἐν τῇ μέσῃ ὁδῷ*, ‚mitten in das freie feld' nach unserer obigen feststellung, zweifelhaft sein. Unsere himmlische reisegesellschaft befindet sich in der mitte des freien himmelsfeldes, dem wintersolstitium. Die höle, in der der mond zu wohnen pflegt [3]) und die wir nachher noch örtlich zu bestimmen haben, ist erreicht, die mondaffen stehen vor ihr in anbetung. Die sonnengeburt steht bevor.

Während dessen geht c. 18 Joseph aus eine hebr. amme zu suchen, gemäss dem, dass Thoth als mondgott, in welcher eigenschaft er auch Chons, d. i. ‚wanderer', heisst, den himmel ‚durchkreist' oder ‚durchstreift' [4]). Das ihm an dieser stelle mit hohem dichterischem geschicke zugeteilte gesicht stellt anschaulich den wintersolstitialpunkt dar, deutlich kenntlich gemacht als solcher durch den *χείμαρρος*, die wende aber durch das *περιεπάτουν καὶ οὐ περιεπάτουν* und durch den stillstehenden *πόλος*. Auch die aegypt. feldarbeit zu dieser zeit findet ihren ausdruck in den *ἐργάταις*, wie das grünende land durch die weidenden herden.

Wer ist aber die bereits erwähnte und nun c. 19 auftretende *μαῖα ἑβραία*? Ohne zweifel Nephthys, ‚die amme des Horos in dem gemache der niederkunft' [5]), die eine der vier maschentit oder ‚wiegenfrauen' unter dem namen ‚monchit', ‚die guttätige' [6]). Dass

1) 3, 14. 2) de Is. 39, vgl. 13. 3) Siecke ao. 6.
4) Brugsch, rel. 175. 359. 454. 5) Brugsch, rel. 731.
6) ib. 371 vgl. 737 f.

sie so seltsam im hebr. lande ausdrücklich ἑβραία genannt wird, wie 6, 1 von den θυγατέρες τῶν Ἑβραίων die rede war, beabsichtigt zunächst zwar, wie es scheint, den gegensatz zur hellenistin hervorzuheben, um die für eine solche genuin hebräische geburt allein geeignete vollbluthebräerin zu kennzeichnen, möchte jedoch in die gedanken des verfassers dadurch gekommen sein, dass zu seiner zeit die bevölkerung Judaea's zumeist heidnisch war. Von diesem gedanken angeregt, lag ihm der weitere nicht ferne den volksnamen in seiner etymologischen bedeutung für sich im stillen anzuwenden und in ihm den begriff des ‚jenseitigen' zu finden. Dieser aber passte für Nephthys, sofern sie Isis immer gegenübersteht, wie die τελευτή der γένεσις [1]), wie west und ost, links und rechts [2]) sonst. Das gespräch zwischen der amme und Joseph ist natürlich dichterische erfindung zum zweck der betonung der jungfräulichen geburt. Dagegen müsste man blind sein, wenn man in der ihm folgenden geburtsgeschichte den bericht vom sonnenaufgang verkennen wollte. Die νεφέλη φωτεινή ist doch allzudeutlich der morgennebel und das φῶς μέγα die der aufgehenden sonne vorangehende helle, die sofort verschwindet, um an ihrer stelle die sonne selber, den Hor-pi-chrud, erscheinen zu lassen. Und dieser trinkt nach herkömmlicher darstellung die brust seiner mutter Isis. Aegyptisch ist freilich nicht der gedanke, dass die mondgöttin den sonnengott gebiert, aber ein zeitgedanke ist es, wie die beispiele bei Hyginus [3]) bezeugen, und darum unserem dichter zugänglich gleich den gemeldeten anderen herübernahmen aus der griech. mythologie.

Der bericht über Salome, mit dem das cap. schliesst und das ganze c. 20 sich beschäftigt, entbehrt eines mythologischen bezugs und hat nur die bedeutung einer apologie für die klug ersonnene wundermäre des dichters. Anlass für die strafe der Salome mochte ja wol der beiname der Isis, ‚die lodernde flamme' [4]), geben, wie das tragen des kindes von dem tragen der sonnenscheibe durch Isis und Nephthys [5]) stammen könnte.

Die Magiergeschichte in c. 21 bietet dafür — es schmerzt geradezu dies sagen zu müssen nach allen den auf ihre deutung ge-

---

1) Plut. de Is. 63, vgl. Brugsch, rel. 733 f.
2) Brugsch, rel. 216.
3) fab. 155. 156 vgl. Siecke 6.
4) Brugsch, rel. 647.
5) ib. 216. 734.

richteten ehrlichen mühen von der kirchenväter zeiten an bis heute — von anfang bis ende die durch den novellistischen schleier hindurch deutlich kennbare darstellung eines rein aegypt. mythologischen motives, bei dem nur fraglich bleibt, ob der dichter die ihm als modell zur verfügung stehenden fabelwesen seiner mythologie einfach zu wirklichen personen gemacht hat oder ob sie ihm bloss anlass waren nach ihrem muster personen seiner phantasie zu schaffen. In der tat, die Magier sind Aegypter, nur nicht die, die Seb. Heinr. Müller [1]) schüchtern vermutet hat und die seitdem die commentare als curiosum zu nennen pflegen. Denn ihre vorbilder sind die sonnenhundekopfaffen, die als vertreter der Ogdoas die neugeborne sonne im osten begrüssen, um nach der begrüssung in ihr urelement, das wasser, zurückzukehren, wie sie sich andrerseits am abend am westlichen horizonte aus den wassern erheben, um der sinkenden sonne ihren scheidegruss zuzurufen [2]). Die anbetende und preisende tätigkeit dieser Ogdoasvertreter wird in den meisten texten mit dem verbum ḥkn belegt. Nun kommt unter den schilderungen des im britischen museum aufbewahrten sarkophags des königs Seti I eine darstellung des sonnenauf- und untergangs vor, bei der sich eine gestalt befindet mit der überschrift Hek oder Heka, was soviel als ‚Magier' bedeutet [3]). Das führt doch mit notwendigkeit darauf, dass wenn ḥkn und hek, heka keine wortverwanten sein sollten, ihre ähnlichkeit wenigstens dem dichter den gedanken an Magier eingegeben haben werde. Unter allen umständen aber ist die adorierung der durchschlagende vergleichungspunkt zwischen jenen ‚kindern des Tanon', wie diese kynokephalen auch heissen, und unseren Magiern. Das *προσκυνῆσαι* hier und die darstellung ihrer huldigung bei Brugsch [4]) zwingt zum vergleiche beider. Dazu kommen die von den Magiern gespendeten gaben: ‚gold, weihrauch und myrrhe'. Von den anbetenden kundekopfaffen wird berichtet: ‚Ihr land ist Punt, der küstenstrich von Kem und die obere gegend der Kenemtier auf dem gebiete, dessen name Uethen lautet, (am) östlichen meere. Ihre welt ist also die östliche himmelsgegend'. Dazu bemerkt nun Brugsch [5]): ‚Die namen

1) Neue ansichten schwieriger stellen aus d. 4 evangelisten. Gotha 1819. 6—10.

2) Brugsch, rel. 149.

3) ib. 218 f.

4) rel. 149—160.

5) rel. 151 f.

Punt und Uethen oder Uethan bilden den schlüssel zur auflösung der geographischen räthsel. Punt, wie man längst weiss, ist eine im osten von Aegypten gelegene gold- und balsamreiche gegend .... Uethen, auch Ueten, Ueden und Uedenn geschrieben, bezeichnet gleichfalls ein im osten gelegenes balsamreiches land und vielleicht das biblische Vedan Ez. 27, 19'[1]). Bedarf es mehr zur erklärung der Magiergeschenke? Aber ihr stern? — auch hier dürfen wir einfach altrationalistisch wie bei der ‚lichten wolke' deuten — ist lediglich der morgenstern[2]), zur unkenntlichmachung nur stark übermalt und doch so kenntlich daran, dass er im osten erscheint, am abend (ἐν ἄστροις τούτοις) nicht sichtbar, dabei sehr gross ist und das licht der anderen derart schwächt, dass sie zu scheinen aufhören, da er bekanntlich als der letzte am morgenhimmel steht. Natürlich geht er auch den begrüssern der neuen sonne voraus und bleibt über der höle, d. h. im osten stehen. Der dichter verrät sich übrigens mit der novellisierung dieses einfach physischen herganges dadurch, dass er die Magier unmittelbar nach der geburt des Jesuskindes auftreten lässt. Denn diese unmittelbarkeit gestattet uns mit einiger sicherheit darauf zu schliessen, dass er die feier der winterwende vom 26. choiak bis 1. tybi im auge hatte, bei der der hauptfesttag auf den zuletzt genannten tag fiel. Auf ihn wird er in gedanken die ankunft der Magier verlegt haben. Trügt nicht alles, so hat selbst die kirche trotz kanonisierung des berichtes des Mt. diesem datum rechnung getragen, indem sie das fest ‚sanctorum Infantum, quos Herodes occidit' auf V. Kal. Jan. d. i. 28. dec. verlegte, wie das calendarium Carthaginiense' aus dem 5—6. jahrh. dartut[3]), also unmittelbar auf den nächsten tag nach dem 1. tybi. Jedenfalls steht soviel fest, dass ein genau bestimmter tag vorlag, da Macrobius[4]) ausdrücklich sagt: ‚Hae autem aetatum diuersitates ad solem

---

1) vgl. Brugsch, Aeg. 39 u. 389, wo Pwne-t, das Somaligebiet, als ein an gold, weihrauchsorten u. gewürzen ergiebiges land genannt wird.

2) Das zusammentreffen in diesem punkte mit dem von Resch 144 f. citierten Camille Flammarion, der die Venus zur zeit ihres höchsten glanzes für das Magiergestirn halten will, ist also nur ein zufälliges.

3) vgl. Egli, altchristl. studien. Zür. 1887. 111

4) sat. I, 18, 10 ed. Eyssenhardt. Lips. 1868. 106.

referuntur ut puruulus uideatur hiemali solstitio, qualem Aegyptii proferunt ex adyto die certa, quod tunc breuissimo die ueluti paruus et infans uideatur'.

Wir liessen bis dahin die figur des Herodes unberührt. Nunmehr ist die reihe an ihm, wo er bei der geschichte des kindermordes c. 22 in den vordergrund tritt, und es bedarf kaum noch des nachweises, dass der heimtückische, rachgierige nachsteller des Jesuskindes der feindselige gott Set ist: so sehr ergibt es sich von selber. Lag auf der einen seite die mythologische notwendigkeit vor dem jungen sonnengotte den göttlichen nebenbuhler gegenüberzustellen, so kam ihm auf der anderen seite der gegensatz des geschichtlichen jüdischen königtumes zum idealen des messias um so gelegener, als der träger des ersteren sich zufällig als Setnatur darbot. Es ist vielleicht nicht einmal ausgeschlossen, dass der name Herodes dem dichter für diesen zweck willkommen war, sofern er davon wissen konnte, dass der griech. Set, Typhon, mit der unteraegypt. stadt Hero verknüpft war. Denn so berichtet Stephanos Byzantios [1]). *Ἡρῶ, πόλις Αἰγυπτίας, ἣ Αἷμος ἐκλήθη, διὰ τὸ τὸν Τυφῶ ἐνταῦθα κεραυνῷ βληθῆναι καὶ αἷμα ῥυῆναι.* Selbst das *ὀργισθείς* hier findet seinen beleg in den anspielungen der inschriften auf den ‚zorn des Set zur zeit (wörtlich: stunde) seines dräuens' [2]). Nicht minder sind die nachstellungen des Set, die er dem Horoskinde bereitet, urkundlich bezeugt bei Brugsch [3]). Von einem kindertöter ist dabei freilich nicht die rede. Aber dies zu erfinden war die phantasie des dichters um so mehr genötigt, als es ihm um drastische ausmalung und dabei verhüllung des bösen gottes zu tun sein musste. Möglich, dass ihn die *παιδάρια* auf den gedanken brachten, die Isis auf ihre frage berichteten, dass die gesellen Set's den kasten mit der leiche des Osiris in eine bestimmte Nilmündung hinabgestossen hätten, weshalb solchen kleinen von den Aegyptern mantische kraft beigelegt würde [4]). Anderseits könnte die Set verwante natur des kinderfressenden feuergottes Moloch den dichter beeinflusst haben, da er sie aus dem A.T. kennen konnte, oder der Pharao des Exodus. Die von uns oben behauptete bergung des Jesuskindes in dem stalle befreundeter leute dürfte ihre bestätigung

---

1) bei Jablonski 5, 2, 10.
2) Brugsch, rel. 714.
3) rel. 344. 402 f. 656.
4) Plut. de Is. 14.

darin finden, dass Isis nach den darstellungen der Metternichstele auf den rat des Thoth: ‚Verbirg dich mit dem kleinen knaben', sich um die abendzeit in begleitung von 7 skorpionen aufmacht und am reiseziele, dem anfang der papyrussümpfe, nachdem ihr eine vornehme frau die türe verschlossen hatte, von einer sumpfbewohnerin aufgenommen wird[1]. Der unmittelbar daran gerückte bericht von der gefährdung des kleinen Johannes und seiner wie seiner mutter bergung in dem wunderbar geöffneten berge stellt freilich zwei zeitlich auseinanderliegende mythologische vorgänge zusammen, weil es der dichter so bedurfte, und ist im grunde nur die variation desselben themas, aber gerade diese darstellung bezeugt die kunst des verfassers den einförmigen mythologischen stoff zu beleben und zu zwei erzählungen auszunutzen. Ist auch die gefährdung des älteren Horos dieselbe, wie die des jüngeren, so gibt ihr doch das märlein von der spaltung des berges einen ganz neuen schluss. Gleichwol stellt dieser nur die einfach physisch mythologische tatsache dar, dass mutter Hathor, ‚die herrin am abend'[2], im westen, d. h. im berge ihr kind Horos empfängt und zur ruhe bettet. Das wunderbare licht, das durchscheint, ist das des sonnenkindes selber, der behütende engel dabei dichterische schmückung.

Wie es aber nur der mythologische faden ist, der den dichter die anreihung dieser scheinbar heterogenen geschichte des Johanneskindes möglich gemacht hat, so ist er es auch allein, der uns die zwei folgenden capp. 23 u. 24 mit dieser als integrierende bestandteile der ganzen ἱστορία erst zum vollen verständnis bringt. Rein willkürliche anhängsel, wie sie uns als schluss der Mariengeschichte erscheinen müssen, gewinnen sie erst sinn, wenn wir in ihnen die auserzählung des Osiris-Isismythos finden. An diesem nichtverstehen für den ersten augenblick ist freilich der dichter selber schuld. In seinem begreiflichen bestreben dem leser den blick in seine gedankenwerkstätte zu versperren, um desto wirksamer fabulieren zu können, hat er es unterlassen müssen den zusammenhang seines endes mit dem vorangegangenen deutlicher hervortreten zu lassen und sich mit geheimnisvoller andeutung begnügt. Diese andeutung ist die traurige und fröhliche vision

---

1) Brugsch, rel. 402 f. vgl. 343. 404 f.

2) v. Strauss a. o. 1, 170.

Maria's mit seiner erklärung 17, 2. Ähnlich freilich hat der dichter mit dem wunderbaren gesichte des Joseph 18, 2 geheimnisst. Es sollte die andeutung dessen sein, was bei der geburt des sonnenwendkindes geschehen werde. So soll das gesicht Maria's von dem trauer- und freudenfest der deuter auf das sein, was diesem feste mythologisch zu grunde liegt, der tod des Osiris und die bestellung seines rächers nach seiner wiederauffindung. Selbstverständlich hat der verfasser alle mittel aufgeboten das so angedeutete in seiner wahren gestalt unkenntlich zu machen. Aber einmal in seiner vermummungskunst erkannt, entgeht er auch hier der entlarvung nicht. Es war ja fein angelegt den vater Zacharias um des sohnes Johannes willen sterben zu lassen. Aber dass das um deswillen geschehen soll, dass der sohn zum könig bestimmt sei, wird sofort zum verräter. Denn wider alle geschichtliche wahrheit erweist es sich als finte. Und die erkenntnis dieser finte führt von selber zu der erkenntnis, dass der verfasser ein mythologisches post hoc zu einem geschichtlichen propter hoc umgeformt, d. h. in wahrheit das mythologische factum gedeutet hat. Osiris, die alte jahressonne muss untergehen, um der neuen sonne platz zu machen. Es ist das um so klarer, je unverhüllter dabei der aegyptische Ahriman, Set, mit seinen mordgesellen [1]) auftritt, die schon bei der dem Horoskinde bereiteten nachstellung ihre rolle spielten, und in der kunstvoll dramatisch belebten scene der einzigartige aegyptische märtyrer (*μάρτυς εἰμὶ τοῦ θεοῦ*) Osiris zur anschauung kommt, so viel er auch sogar in die geschichtliche hülle des propheten Zacharias geborgen ist. Freilich fliesst hier sein blut, während Osiris bekanntermassen in der totenlade durch heisses blei umkommt [2]); aber sein leib ist doch verschwunden, wie der des Osiris. Auch waren bei des letzteren morde nur die verschworenen Set's zugegen, wie bei dem des Zacharias die *ὑπηρέται* des Herodes. Das zu stein gewordene blut dürfen wir wieder gut rationalistisch als den zu dieser zeit hart gewordenen Nilschlamm erklären, da Osiris wie die sonne so auch den Nil darstellt [3]). Ebenso ist trotz des oben namhaft gemachten vorbildes 2 Chron. 24, 22 der *ἔκδικος αὐτοῦ* handgreiflich Horos, der ausdrücklich den titel: ‚rächer seines

1) Plut. de Is. 13. 2) ib. 13.
3) ib. 32 u. Brugsch, rel. 638 f.

vaters' führt[1]). Die entsetzten priester und das heulende getäfel des tempels spiegeln sichtlich den panischen schrecken wieder, den Plutarch beschreibt[2]). Nicht minder ist die dreitägige klage um Zacharias die bekannte, schon oben berührte um Osiris, freilich nur nach dem berichte des Plutarch[3]), der die trauerfeier vom 17—20. athyr dauern und in der nacht des 19. die wiederfindung des Osiris begangen werden lässt, während die ältere feier vom 22—30. choiak dauerte[4]). Als stellvertreter des Zacharias-Osiris werden wir, auch abgesehen von der später zu besprechenden geschichtlichen bezeugung, den Simeon um so gewisser für den gott Sarapis erklären dürfen, als dessen hebr. name שִׁמְעוֹן ‚erhörung' bedeutet, der rhetor Aristides[5]) diesen gott aber mit den worten anruft: *σὲ γὰρ πᾶς τις παντὶ καιρῷ βοηθὸν καλεῖ, Σάραπε.*

Werden aber auf diese weise die sonst so befremdlichen capp. 23 u. 24 in ihr rechtes licht gerückt, so empfängt auch das schlusscap. 25 erst von der mythologischen beleuchtung die nötige helle und unsere obige behauptung, dass nur Joseph als verfasser vom dichter gemeint war, ihre begründung. Denn ist Joseph, dessen hebr. name יוֹסֵף, wie wir hier hinzusetzen, nach der deutung Gen. 30, 23 f.: ‚er nimmt hinweg' und ‚er fügt hinzu' sich noch besonders für einen mondgott eignet, der gott Thoth, so findet dessen eigenschaft ‚als historiograph der denkwürdigkeiten der Enneas oder der götter'[6]) hier seine richtige stelle. Er allein ist der entsprechende *γράψας τὴν ἱστορίαν ταύτην.* Desgleichen klärt sich nun der sonst rätselhafte rückzug in die wüste auf. Thoth steht nach einer besonderen stelle der pyramidentexte ‚mit dem westen' betraut[7]) gewissermassen abseits, wann Set ‚in ein nichts verwandelt wird'[8]) (hier *ὅτε ἐτελεύτησεν*), obgleich er der ‚schiedsrichter der beiden partner'[9]) ist, und noch mehr, wenn infolge der parteinahme der Isis für den unterlegenen Set der zorn des Horos, hier der *θόρυβος*, gegen seine mutter ausbricht, und der zornige ‚gleich einem panther des südens' der fliehenden den kopf abhaut. Denn nun erst verwandelt Thoth

---

1) Brugsch, rel. 24. 358. 660. 735 vgl. Plut. de Is. 19.
2) de Is. 14. 3) ib. 39. 4) Brugsch, rel. 617.
5) in Sarap. p. 91 vgl. Plew, de Sarapide. Regim. Pr. 1808. 32.
6) Brugsch, rel. 446. 7) ib. 451. 8) ib. 718.
9) ib. 453.

den kopf durch seinen zauber und setzt an seine stelle den kopf einer kuh, wie dies alles der papyrus Sallier IV zum 26. thoth [1]) berichtet, der freilich um 100 jahre älter ist als der kalender von Edfu I, in dem der kampf zwischen Hor und Set in den monat payni (16. apr. bis 15. mai) fällt [2]), sodass wir uns zu der vermutung gedrängt sehen, der verfasser habe, den kalender seiner zeit benutzend, den von ihm angedeuteten *θόρυβος* soviel früher gesetzt und lasse den schreiber Thoth in dem nach ihm genannten monat wieder zur ruhe, d. h. nach Jerusalem zurückkehren. Es empfiehlt sich aber diese vermutung um so mehr, als wir mit ihrer hilfe zu dem abschliessenden ergebnisse gelangen, dass der dichter seine ganze *ἱστορία* innerhalb eines ‚grossen jahres' der aegypt. zeitrechnung verlaufen lässt, d. h. eines zeitraums, der nach Lepsius, von Brugsch adoptierten meinung ‚das quadriennium oder das vierjährige sonnenjahr mit einem 6. schalttage am schlusse des vierten' [3]) umfasst, entsprechend dem, dass Horapollo [4]) bemerkt: *τὸ δὲ ἔτος κατ᾽ Αἰγυπτίους τεττάρων ἐνιαυτῶν.* Denn nach unserer vorangegangenen darstellung betragen der reihe nach die geschichte Joakim's und Anna's, die kindheitsgeschichte Marias, die schwangerschaft und endlich die geburtsgeschichte je ein mondjahr.

4. Der zweck.

Kann unter diesen umständen unsere bewunderung für eine dichterische schöpferkraft, die es verstanden hat eine blosse mythologische skizze, wie den Osiris-Isismythos, innerhalb des knappen rahmens eines quadrienniums zu einer völligen neuen farbenreichen geschichte umzumalen, nur wachsen, so zwingt anderseits die deutlich sich enthüllende absichtlichkeit der ausmalung, zumal die mehrfache künstlichkeit eine gewisse peinlichkeit in der nachbildung kund gibt, zu der erkenntnis, dass ein solches aufgebot von kraft nicht seiner dichterischen begeisterung und am wenigsten der begeisterung für den neuen glauben entquoll. Im gegenteil,

---

1) Chabas ao. 28 ff. Plut. de Is. 19. Brugsch, rel. 463 f.
2) Brugsch, a. o. 3) Brugsch, Aeg. 353. 4) 2, 89.

war solche vorhanden, so galt sie nur dem alten Isisculte, dem durch die verbindung mit dem neuen glauben neue kräfte zugeführt werden sollten. Konnte später die kirche zur gewinnung der massen die alten formen benutzen für die neuen ideen, so sehen wir hier die neue idee dem alten glauben dienstbar gemacht[1]). Dass wir damit nicht zu viel behaupten, wird das ende dieses abschnittes bewähren. Einstweilen diene zu unserer beglaubigung, was J. Burckhardt[2]) in dem abschnitt über ‚das heidenthum und seine göttermischung' über aegyptische art im gegensatze zu allem anderen der zeit sagt: ‚der Aegypter dagegen hielt sich spröde und übersetzte, was er von Ptolemäern und Römern annahm, in seinen ritus und seine kunstform, während ihm der Römer den gefallen that, die aegyptischen götter wenigstens annähernd auch in aegyptischer gestalt zu verehren'. Wir würden aber irren, wollten wir annehmen, dass seine absicht dem Protevangelisten in ihrer allgemeinheit vorgeschwebt hätte. Bestrebungen solcher art gehen nie von allgemeinen gesichtspunkten aus, sondern bezeugen schon durch die bevorzugung eines einzelnen stückes aus dem fremden ganzen, hier der geburt Maria's und Jesus', wie durch das gewählte mittel der täuschung ihr sonderinteresse. Kam es ausserdem unserem verfasser auf eine wirkung in's ganze an, so war die von ihm gewählte hebr. form der dichtung das schlechteste mittel dazu, da es alle nichtkenner dieser, und ihrer war doch die überwiegende mehrzahl der zeitgenossen, von der kenntnis seiner gedanken ausschloss. Damit aber, dass er gerade dieser form sich mit bewusstsein bedient hat, bekundet er sein besonderes ziel.

Und dies besondere ziel vermöchten wir aufzuweisen? Wenn nicht alles trügt, mit voller bestimmtheit. Wir liessen es oben

---

1) Genau so spricht Usener, rel.-gesch. unters. 1, 29 von ‚wirklichem heidentum, durch ein pfropfreis christianisierender speculation in der art der mysterien erneut und veredelt', und Harnack, indem er sich in seiner abhandlung ‚zur Abercius-inschrift', texte und untersuchungen 12, 4 b, 24 auf dies wort beruft, bekennt, dass er selbst in seinem lehrbuch der dogmengeschichte an mehreren stellen solche erscheinungen in's auge gefasst habe, wie sie ebenso wieder in dem von G. Ficker in den sitzungsber. d. k. pr. ak. d. wissensch. 1. febr. 1894 s. 87 ff. als Kybelepriester erklärten Abercius hervortreten.

2) die zeit Constantins des grossen. Leipzig 1880. 151.

mit der blossen nennung Bethlehem's bewenden. Nun ist die zeit gekommen auch ihm und damit dem ziele oder zwecke des verfassers unsere aufmerksamkeit zu schenken. Der Protevangelist ist der erste, der Bethlehem, bezw. seine nächste nähe, als den geburtsort des messias nennt. Das war nicht möglich, wenn sich nicht ein tatsächlicher anhalt dazu bot, d. h. wenn sich nicht irgend wie Bethlehem selber damit im einverständnis befand. Denn geburtsstätten, namentlich solche, die es erst vor 100 jahren gewesen sein sollen, werden nicht ohne weiteres einer nichts ahnenden bevölkerung aufgeredet. Der Protevangelist lässt zwar die hohenpriester auf die frage des Herodes: *πῶς γέγραπται περὶ τοῦ Χριστοῦ, ποῦ γεννᾶται* sagen: *ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας* 21, 3, aber das heisst nur, wie wir oben sahen, ‚bei Bethlehem', ist also höchstens eine kluge anspielung auf die, wie Joh. 7, 42 zeigt, jedenfalls der jüdischen tradition entlehnte stelle Mich. 5, 1 und nur dazu bestimmt, die von ihr unabhängige wahl des ortes zu verkleiden. Der ort selber, die höle, muss demnach ausschlaggebend gewesen sein. Ihr musste etwas angehaftet haben, was sie von selber zur geburtsstätte auch in den augen der Bethlehemiten weihte. Sie muss durch irgend einen cult dazu ausgezeichnet gewesen sein.

Und sie war es. Das bezeugt das oft genannte wort des Hieronymus im briefe an Paulinus [1]): ‚Bethlehem nunc nostram, et augustissimum orbis locum, de quo Psalmista canit: Veritas de terra orta est, lucus inumbrabat Thamus, id est Adonidis: et in specu, ubi quondam Christus paruulus uagiit, Veneris amasius plangebatur'. Der berühmte bethlehemitische mönch behauptet unmittelbar vor dieser stelle, dass dieser Adoniscult ‚ab Hadriani temporibus usque ad imperium Constantini per annos circiter centum octoginta' gewährt habe. Fährt er aber nach diesen worten fort: ‚in loco resurrectionis simulacrum Jovis, in crucis rupe statua ex marmore Veneris a gentibus posita colebatur, existimantibus persecutionis auctoribus, quod tollerent nobis fidem resurrectionis et crucis, si loca sancta per idola polluissent', so ist ersichtlich, dass er die einrichtung des Adoniscultus in der geburtshöle als einen ebensolchen heidnischen versuch der profanierung eines den Christen heiligen ortes gemeint habe. Nun ist aber vor allem mit einiger

1) 58, 3, tom. I. p. 321 c. Vall.

sicherheit zu behaupten, dass solche massnahmen heidnischer unduldsamkeit gegen christen in Palaestina zu zeiten Hadrian's gar nicht stattgefunden haben können, da diese im Barkochba'schen aufstande gegenstand der bittersten verfolgung der Juden waren[1]), die römischen sieger aber mit ihren veranstaltungen doch nur die Juden treffen wollten. Ihnen allein wurde das bewohnen Jerusalem's und der umgegend untersagt, und nur dazu ihre stadt heidnisch gemacht[2]), während die christengemeinde dort unbehelligt fortbestand, wenn sie sich nunmehr auch aus heiden bildete[3]). Sodann aber will wol beachtet sein, dass Hieronymus seinen bericht über die genannten heiligen orte einem manne, dem Paulinus von Nola, erstattet hat, von dem wir offenbar ein echo im Briefe an den Seuerus zur vergleichung und damit zur beurteilung des wertes des hieronymianischen besitzen[4]). Bei ihm wird bereits Adonishain und höle zu einem von Hadrian errichteten Adonistempel, wie denn auch die heiligen orte in Jerusalem von Hadrian selbst in der von Hieronymus geschilderten weise besudelt sein sollen. Nimmt man aber hinzu, dass er dabei treuherzig die famose kreuzerfindungsgeschichte erzählt, zu deren würdigung Alfr. Holder's ‚inventio sanctae crucis' [5]) ein so ausgesuchtes material bietet, so kann die nachricht des Hieronymus, die denselben quellen entstammt sein muss, wahrlich nicht an glaubwürdigkeit gewinnen, zumal wenn man bedenkt, dass der den kaiser Hadrian noch überlebende Samaritaner Justinus Mart. nichts von Adonishain, tempel und cult weiss, sondern nur von dem *σπήλαιον* und hölencult noch ausserdem für eine von den Mithrasdienern geübte anlehnung an die Jes. 33, 16 geweissagte höle ausgibt[6]). Es kommt aber noch ein anderes sehr gewichtiges hinzu. Hieronymus hat verschwiegen, was er unfehlbar aus der ihm bekannten schrift des Eusebios *εἰς τὸν βίον τοῦ μακαρίου Κωνσταντίνου*

---

2) vgl. Schürer, N.T.liche zeitgesch. 358, geschichte 1, 572, nach den dort angeführten stellen Justin. Mart. apol. 1, 13. Euseb. chron. ad. ann. 2149. Orosius 7, 13.

2) Just. Mart. ap. 1, 47. Tertull. adv. Iud. 13. Euseb. h. eccl. 4, 6, wozu weitere stellen in Valesii annotat. in hist. eccl. Euseb. p. 60 u. Schürer ao. 363.

3) Euseb. l. c. vgl. Robinson, Palaestina. Halle 1841. 2, 206.

4) epist. 31. p. 190 ed. Muratorius. 5) Lips. 1889.

6) dial. 78. vgl. 70.

του βασιλέως wissen musste, dass es nicht bloss in Bethlehem, sondern auch in Jerusalem gar zwei gab: die höle des heiligen grabes, τὸ σωτήριον ἄντρον, die die ungläubigen verschüttet hätten, um auf der aufschüttung νεκρῶν εἰδόλων σκότιον Ἀφροδίτης ἀκολάστῳ δαίμονι μυχόν zu erbauen [1]), und die höle der himmelfahrt, von der κἀνταῦθα λόγος ἀληθὴς κατέχει ἐν αὐτῷ ἄντρῳ τοὺς αὐτοῦ θιασώτας μυεῖν τὰς ἀποῤῥήτους τελετὰς τὸν τῶν ὅλων σωτῆρα [2]). Wir wollen keinen wert darauf legen, dass die erwähnung der Aphrodite beim h. grabe diejenige des Hieronymus von der ‚statua ex marmore Veneris' auf der kreuzigungsstätte in ein bedenkliches licht setzt, auch nur im vorbeigang berichten, dass Eusebios bei der zweimaligen erwähnung der geburtshöle [3]) weder von Adonishain und höle noch von Adonistempel eine silbe spricht. Unser absehen ist allein auf die drei merkwürdigen hölen als solche gerichtet, die die schon von Reland [4]) ‚non inelegans' genannte ‚eruditissimi Maundrelli observatio' in's gedächtnis rufen. Dieser englische geistliche bemerkt nämlich in seiner ‚journey from Aleppo to Jerusalem at Easter 1697' [5]) nach der in Paulus' ‚sammlung der merkwürdigsten reisen in den Orient' [6]) aufgenommenen, aus der 6. oxforder auflage des werkes von 1790 veranstalteten übersetzung: ‚Ich kann nicht umhin hier einer beobachtung zu erwähnen, die sich jedem, der das h. land besucht, aufdringen muss, nemlich, dass beinahe alle vorgänge und erzählungen des evangeliums von denen, die unternehmen zu zeigen, wo jede sache stattfand, so vorgestellt werden, als hätten sie sich in höhlen ereignet, und das selbst in fällen, wo die umstände und die natur der handlung selbst ein local anderer art verlangen. Wenn ihr den ort wollt sehen, wo St. Anna von der h. jungfrau entbunden ward, so werdet ihr nach einer grotte geführt; wenn den ort der verkündigung, so ists auch eine grotte; wenn den wo die h. jungfrau Elisabeth begrüsste, den von des täufers oder des heilands geburt; wenn den des todeskampfes oder den von St. Petrus reue, oder den wo die apostel ihr glaubensbekenntnis ablegten, oder den

1) 3, 26.
2) 3, 43 vgl. 41 u. demonstr. ev. 6, 18, 23 ed. Dindorf. 3, 390.
3) de vita Const. 3, 41. 43 und demonstr. 7, 2, 15. Dind. 3, 463.
4) Palaestina. Norimb. 1716. 483. 5) Oxf. 1697.
6) 1, 143 bei Robinson 2, 286.

der transfiguration, — so sind alle diese örter ebenfalls grotten. Kurz, wo man nur hingeht, überall wird alles wie unter der erde vorgegangen dargestellt. Es ist wahr, dass grotten sonst sehr hoch gehalten wurden, sonst hätten sie auch nicht, aller warscheinlichkeit zum trotz, zum schauplatz so vieler verschiedener vorgänge gemacht sein können. Seit dem fünften oder sechsten jahrhundert war es der einsiedler weise, in grotten zu leben, und dies war es vielleicht, was ihnen so guten ruf gegeben'. Muss auch die am schlusse versuchte erklärung über die entstehung des hölencultus verfehlt genannt werden, so verdient die von dem trefflichen kaplan der englischen factorei in Haleb angestellte beobachtung über die hölen selbst um so höhere bedeutung, einen je zuverlässigeren beleg sie zu den vorgeführten berichten des Eusebios und Hieronymus bildet. Wir haben darnach ein recht von einem förmlichen system der verehrung Jesus' und seiner heiligen in hölen zu reden und dieses system als anpassung an einen vorangegangenen heidnischen cult zu bezeichnen, bei dem das hölenwesen eine hervorstechende stelle einnahm. Da dies, soweit unsere nachrichten reichen, bei dem Adonisculte nicht der fall war, so müssen schon um deswillen des Hieronymus und Paulinus berichte von Adoniscult ohne weiteres abgewiesen werden. Ebensowenig kann der Mithrasdienst in betracht kommen, da von ihm jede spur auf palaestinenser boden fehlt. Halten wir dagegen umschau unter den zu dieser zeit bezeugten heidnischen götterdiensten im h. lande, so ist nur einer von ihnen mit hölencultus verbunden: der des Sarapis und der Isis. Denn von den Osiris- und Isistempeln bemerkt Plutarch [1]), dass sie ausser ihren heiteren offenen gängen und flügeln *κρυπτὰ καὶ σκότια κατὰ γῆς στολιστήρια θηβαίοις ἐοικότα καὶ σήκοις* d. h. den hölen und ställen ähnliche unterirdische gelasse besitzen. Ausserdem gibt es besondere grotten der Isis [2]), und das *Σπέος Ἀρτέμιδος* haben wir schon oben kennen gelernt.

Sarapis ist ausdrücklich durch münzen der Aelia Capitolina belegt [3]), während Isis nur auf münzen in dem ostjordanischen Batanaea, Trachonitis und Auranitis, speciell in Kanata, einer

1) Plut. de Is. 20. 2) Parthey ao. 151.
3) Schürer ao. 362. 1, 586. Roscher ao. 2, 1. 375.

stadt der zuletzt genannten provinz, erscheint [1]). Daraus auf ein nichtvorkommen im westjordanischen gebiete, speciell in Jerusalem und Bethlehem schliessen zu wollen, ist um so weniger gestattet, als nicht nur der Sarapiscult mit dem der Isis gewöhnlich verbunden war, sondern wir auch wenigstens den indicienbeweis von ehemaligem Isiscult in Jerusalem und Bethlehem zu führen vermögen.

Wir benützen dazu an erster stelle die legende der Maria Aegyptiaca, wie sie bei Rosweyde [2]) und in den ‚acta sanctorum' [3]) nach des Sophronios bericht in der lat. übersetzung des Paulus Diaconus von Neapel vorliegt. Wie der name der heiligen allein schon ihre aegypt. abkunft verbürgt, so lässt auch das von ihr erzählte keinen zweifel darüber, dass sie nichts mehr und nichts weniger als eine abschattung der Isis darstellt und deshalb sogar eine unverkennbare parallele zur protevangelischen Maria abgibt. Die grundlage ist hier nur nicht die reine göttin, sondern die aphrodisische, ‚die herrin der wonne und freude', ‚die herrin der liebe' [4]), die den werken der liebe vorsteht (*τῆς τῶν ἐρωτικῶν ἐπιμελείας*) [5]) nach demselben Plutarch, der sie zugleich als lehrerin der enthaltsamkeit preist [6]), die göttin, von der es bei Ovid [7]) heisst:

Nec fuge linigerae memphitica templa juvencae,
Multas illa facit, quod fuit ipsa Jovi.

und der Juvenal's [8]) beissende verse gelten:

Jam expectatur in hortis
Aut apud Isiacae potius sacraria lenae.

Denn ihre tempel waren es, ‚quibus non minus nefastis celandis adulteriis abutebantur, quod eo securius fieri potuit, quo plura in fanis erant subterranea conclavia vel aediculae' [9]). Ist doch die andere form der Isis, die göttin Hathor, den Griechen Aphrodite [10]), wie auch ihre doppelgängerin Nephthys diesen namen führt [11]).

Bemerkenswerter weise 12jährig, wie unsere Maria beim verlassen des tempels, verlässt die aegyptische ihre nicht genannte

---

1) Schürer [3] 2, 35. 2) vitae patrum. Antwerp. 1628. 388 ff.
3) aprilis I, 76 ff. 4) Brugsch, rel. 647.
5) Plut. de. Is. 64. 6) ib. 2. 7) ars amatoria 1, 77.
8) sat. 6, 488. 9) Reichel ao. 51.
10) Strabo. p. 813 bei Parthey 253. 11) Plut. de Is. 12.

vaterstadt und begibt sich ‚insatiabili atque impotenti concubitus desiderio' nach Alexandrien. Dort lebt sie 17 jahre — auch diese zahl nennt statt 14 der cod. K des Protev.'s — ‚publicae luxuriae'. Sie nimmt keinen lohn für ihre schande, sondern lebt vom bettel ‚vel ut plurimum stuppam deducendo in fila', und das deshalb, wie sie dem abte Zosimas später berichtet, ‚quia inexplebili cupiditate desiderabam volutari in coeno'. Also die nackte göttin der geschlechtslust, die als Isis durch das spinnen gekennzeichnet ist. So hört sie von der fahrt der Alexandriner nach Jerusalem ‚propter exaltationem crucis', die der sitte gemäss in wenigen tagen gefeiert werden soll. Sie drängt sich dazu, den ‚naulus' mit ihrem leibe unterwegs bezahlend, ‚abiiciens', wie sie bedeutsamer weise berichtet, ‚quam gestabam colum (hanc enim solebam ad tempus conferre)', ganz wie unsere Maria, die vor dem besuche bei Elisabeth ihr gespinst dem hohenpriester bringt. In Jerusalem angekommen versucht sie ‚tertio ac quarto' vergeblich mit den anderen in die kirche einzudringen. Da merkt sie, stehend in einem winkel des atriums, warum ihr der eingang verwehrt ist. Sie beginnt zu weinen und an ihre brust zu schlagen. Dann gewahrt sie das ihr gegenüberhängende bild der ‚deipara' und strömt in ein bussgebet an die benedeite aus, dass sie das göttliche kreuz sehen und ihrer schuld entlastet sein dürfe. Und nun kann sie mit einem male ohne hinderung eintreten und wird des anblicks des kreuzes gewürdigt. Sofort eilt sie zu ihrer ‚mediatrix' im atrium zurück und vernimmt auf ihr erneutes flehen, was sie nun tun solle, ‚vocem eminus clamantem: Si Jordanem transieris, optimam invenies requiem'. Sollte zu verkennen sein, dass hier der besuch der einen göttin bei der anderen, wie der Maria's bei Elisabeth, nachgebildet ist? Hinaus eilend empfängt sie von einem unbekannten drei ‚nummi' mit den worten: ‚accipe hosce, mater', kauft sich drei brode dafür — Isis ist ja die ‚herrin des brodes' [1] — und erhält von demselben unbekannten auskunft über den weg nach dem Jordan. Dort angekommen, badet sie gesicht und hände in ihm, dem palaestinenser Nil, und empfängt darauf im ‚templum Joannis baptistae' die ‚intemerata atque vivifica mysteria'. Diese beziehung zum täufer ist bedeutsam. Sie erinnert nur zu deutlich an die Elisabeth des Protev.'s und offenbart die Hathor-

1) Brugsch, rel. 647.

gestalt dieser Isis. Nachdem sie die hälfte eines brodes genossen und vom Jordan getrunken, begibt sich die büsserin nach einer an ihm verbrachten nacht mittels eines gefundenen kahnes an's jenseitige ufer und eilt vorwärts in die wüste 20 tagereisen weit, wie der sie dort auf seiner nach der klosterregel für die quadragesimalzeit angestellten wanderung in die wüste findende abt Zosimas berichtet. Schneiden wir diese ungeheuerliche, schon der topographie widersprechende entfernung auf 20 meilen zurück, so gelangen wir bei etwas nordöstlicher richtung nach dem oben genannten Isisorte Kanata in Auranitis und dürfen daraufhin die vermutung wagen, dass der legendist den weg des Isiscultus von Alexandreia über Jerusalem nach seiner endstation im osten beschreibe. Bemerkenswert ist ferner, dass Maria 47 jahre in dieser sogenannten wüste bis zur ankunft des Zosimas geweilt habe und dass sie gerade ein jahr darnach stirbt. Das sind 48 jahre oder, wie wir richtig deuten, 48 monate, d. h. das quadriennium oder grosse aegypt. jahr, von dem wir oben sprachen. Als ebenso wichtig erweist sich ihr bericht an Zosimas, dass sie in den ersten 17 jahren ihres wüstenaufenthalts von der alten lust nach wein, gesang und geschlechtslust gepeinigt worden sei. Die erstere ist bei einer Aegypterin, scheint es, nicht unbegreiflich, wenn wir auf einem wandbild in El-Kab eine gesellschaft von damen erblicken, denen ein knabe als mundschenk dient. Er reicht einer von ihnen eine breite mit wein gefüllte schale unter den worten: ‚Für deinen doppelgänger! trinke bis zum rausche und feiere einen guten tag' usw. Einer zweiten dame werden die worte in den mund gelegt: ‚Reiche mir 18 becher mit wein, siehe ich sehne mich nach einem rausche' [1]). Das passt genau zu Maria's worte: ‚Copioso enim vino utebar, cum viverem in seculo'. Aber die sämtlichen gelüste passen noch viel mehr zu ihrem urbilde, der Hathor; denn diese ‚himmlische urmutter liebt den ausdruck der freude durch musik, gesang, tanz und berauschenden wein' [2]), und ihr grosses fest zu Bubastis beschreibt Herodot [3]) in einer weise, die die beichte der heiligen mehr als genug bestätigt. Wird doch durch diese beschreibung selbst das belegt, dass unsere heilige nackt in der

1) Brugsch, Aeg. 67. 2) Brugsch, rel. 318.
3) 2, 59 ff. vgl. A. Wiedemann, Herodot's zweites buch mit ausführlichen erläuterungen. Lpz. 1890. 251—256.

wüste lebt, ‚verecunda corporis discooperta gerens', wie Zosimas erzählt. Denn während ein teil der dort beschriebenen weiber mit den sistren klappert, ein anderer schreiend die weiber aus der stadt neckt, ein dritter tanzt, heisst es von anderen: αἱ δὲ ἀνασύρονται ἀναστάμεναι [1]). Auch das ist nicht bedeutungslos, dass sich die heilige, um mit Zosimas reden zu können, dessen pallium zur verdeckung der verecunda ausbittet, und nachdem sie es angelegt, mit dem gesichte gegen ihn gekehrt redet. Denn damit kommt die mannweibliche natur zum vorschein, die sich auch an ihrer doppelgängerin Pelagia kundgibt [2]), hier aber zum unterschiede von dieser in rein aegypt. gestalt. Denn Horapollo [3]) sagt von Athene (Neit) und Hephaistos (Ptah): οὗτοι γὰρ μόνοι θεῶν παρ' αὐτοῖς ἀρσενοθήλεις ὑπάρχουσι, und zur bestätigung dessen fand Brugsch [4]) an einer der inneren wände des tempels zu Latapolis, heute Esne, die inschrift: ‚Nit, die alte, die gottesmutter, die herrin von Esne, der vater der väter, die mutter der mütter, das ist der käfer und der geier, das seiende als anfang' — ganz wie es von Ptaḥ gesagt war [5]). Nit, Neit, Nëith aber ist die älteste gestalt der Hathor und Isis [6]). Anderes, wie das letzte abendmahl der heiligen, das sie den Jordan diesmal zu fuss überschreitend von Zosimas empfängt, können wir übergehen, um nur noch den umstand zu beachten, dass ein löwe dem Zosimas hilft das grab der heiligen in der wüste zu graben. Denn der löwe ist eines der heiligen tiere Aegyptens [7]) und spielt darum auch im leben des Paulus von Theben und in so vielen anderen legenden seine rolle. Ausserdem erscheint die göttin Bast von Bubastus, eine form der Hathor, als gebieterin des ostens mit dem grün gemalten kopf einer löwin [8]). Schliesslich ist der tag der heiligen, von den Griechen auf den 1., von den Lateinern auf den 2., früher 9. april gelegt, von bedeutung, sofern der dem april entsprechende aegypt. pharmuti als ein mit der frühlingssonnengeburt in zusammenhang stehender zeitraum bekannt ist. Nach einer im kalender von Esne verzeichneten angabe wurde die geburt der

---

1) 2, 60.

2) H. Usener, die legenden der. h. Pelagia. Bonn 1879. XXIII.

3) 1, 12. 4) rel. 114. 5) ib. 113. 6) ib. 338 ff.

7) Plut. de Is. 38. Strabo 813. Porphyr. de abstin. 4, 9. vgl. Parthey 263.

8) Brugsch, rel. 331.

frühlingssonne als ein wandelndes fest in dem in diesen monat fallenden sichtbaren neumond gefeiert und wird als erstes aller Isisfeste bezeichnet, womit die nachricht des Plutarch[1]) stimmt, dass die Aegypter *τὰς λοχείους ἡμέρας* [der Isis] *ἑορτάζειν μετὰ τὴν ἐαρινὴν ἰσημερίαν*. Nach dieser darlegung ist jeder zweifel ausgeschlossen, dass, wenn auch spät bezeugt, der Isiscult einst seinen einzug in Jerusalem gefeiert hat. Es wird diese tatsache aber um so gewisser, als selbst das grab der heiligen, trotzdem es die legende in die wüste verlegt, in Jerusalem seine stelle gefunden hat. Beharrlich nennt noch heute der Araber ‚tugurium et ecclesia s. Pelagiae' nach der Râ·bahet Bent Hassan el-Ma·sri (Rabahet, tochter Hassan's aus Kairo)[2]), und im 14. jahrh. stand ziemlich nahe bei der Paternosterkirche neben der der himmelfahrt eine kirche, welche man die der Maria Aegyptiaca nannte[3]). Die nähe der himmelfahrtskirche fällt dabei, wie sich alsbald zeigen wird, besonders in's gewicht.

Diesem ersten anzeichen von Isiscult lassen wir ein zweites aus Bethlehem folgen. Es entstammt zwar erst dem jahre 1508, entspricht aber jedenfalls uraltem herkommen. Der prior Georg aus dem Karthäuserkloster zu Chemnitz erzählt in seiner ‚ephemeris sive diarium peregrinationis transmarinae, videlicet Aegypti, montis Sinai, terrae sanctae ac Syriae'[4]): ‚Man erhob in der grossen oberen kirche [in der christnacht] einen wunderbaren, unharmonischen und stürmischen lärm, geschrei, geklingel, gesang und geheul. Es geschah von seiten der Griechen, Georgier, Armenier, Indier und anderer christgläubigen des Morgenlandes. Nach ihrem gebrauche lobte eine jede nation gott, rauschte mit gesängen, schmetterte mit trompeten und klappern, betete die h. örter an mit weihrauch, bestrich sie mit wolriechenden salben, sie auch berührend, begrüssend, küssend. Dazu tanzte ein von den männern abgesonderter weiberchor unter dem schalle einer pauke und beschrieb im tanze durch die ganze kirche gewundene kreise mit

1) de Is. 65 und Brugsch, rel. 165.
2) Tobler, d. Silvahquellen u. d. Ölberg. St. Gallen 1852. 126.
3) ib. 132.
4) in B. Pezii thes. anecdotorum novissimus. Aug. Vind. 1721. 2, 3, 574 nach der deutschen übersetzung in Tobler's Bethlehem. St. Gall. u. Bern 1849. 208.

händeklatschen und jubel aus allen kräften des leibes und der seele. Unter den frauen taten sich einige durch gesittetes betragen und durch das äussere hervor. Die pauken schlugen sie mit den fingern gewissermassen kunstgerecht'. Mit recht bemerkt W. Rossmann[1]) hierzu: ‚Es ist merkwürdig, wie Tobler und andere an einem solchen gebrauche wie an einem zufälligen oder gleichgültigen achtlos haben vorübergehen können, da er doch im gegenteil so auffällig wie charakteristisch ist'. Wenn er aber im andenken an die notiz des Hieronymus vom Adonis im alten Bethlehem fortfährt: ‚Denn wer erkennt hier nicht die bacchantisch lärmenden weiber, welche ihre freude um den wiedergefundenen Dionysos oder um den Adonis an den tag legen', so geht er nach dem, was wir oben bemerkten, irre. Denn nicht dionysischer oder adonischer festbrauch wird hier kund, sondern allein isischer. Lassen wir hier nur noch einmal den vorhin nur vorübergehend angezogenen Herodot[2]) voll zu wort kommen. Er erzählt: ‚Wenn sie nun nach der stadt Bubastis den festzug anstellen, tun sie es also. Es schiffen zusammen männer und weiber. Die einen von den weibern haben klappern und klappern, und von den männern blasen welche die flöte während der ganzen fahrt, die übrigen frauen und männer nun singen und klatschen in die hände. Wenn sie aber auf der fahrt an eine andere stadt kommen, so stossen sie mit dem fahrzeug an's land und machen es so: einige weiber tun, wie schon gedacht, andere aber necken mit geschrei die weiber in dieser stadt, andere tanzen, andere stehen auf und entblössen sich, indem sie ihre kleider aufheben. So machen sie es bei jeder stadt am flusse. Wenn sie aber nach Bubastis kommen, feiern sie das fest mit grossen opfern, und es wird mehr traubenwein an diesem feste getrunken als im ganzen übrigen jahre'. Man wird bei aller verschiedenheit der gelegenheit die merkwürdige ähnlichkeit dieses festbrauches mit dem in Bethlehem vom Jahre 1508 schwerlich verkennen können. Die flöten sind allerdings durch trompeten, die übrigens auch in Aegypten vorkommen[3]), ersetzt, aber die bezeichnenden klappern sind dieselben, die *κρόταλα* oder klapperhölzer, die noch heute während der charwoche in den katholischen kirchen die glocken vertreten

---

1) gastfahrten. Lpz. 1880. 367. 2) 2, 60.
3) Brugsch, Aeg. 433.

müssen. Und wird von Herodot die pauke nicht erwähnt, so ist auch diese echt aegyptisch. Denn ‚zu den bekannten instrumenten, welche den gesang zu begleiten pflegen, gehören die schlag-instrumente handpauke, cimbel, klapperholz und sistrum', berichtet Brugsch [1]). Und wenn von ‚geklingel' die rede ist, so mag dies leicht von dem dabei gebrauchten sistrum stammen. Denn das ist das von Plutarch [2]) beschriebene rasselinstrument, von dem Trede [3]) das gegenstück im culte italienischer kirchen entdeckte, wenn er nach beschreibung des von ihm in Pompeji besichtigten Isis-instrumentes erzählt: ‚In manchen kirchen Süditaliens fand ich einen schellenkranz, dessen geklingel die einzelnen acte des festlichen Madonnencultus verkündigt. In einem kirchlein bei Cava war ich bei einem feste dieser art zugegen, hörte das rasselnde klingen jenes instrumentes und musste an den ton denken, welchen die in Pompeji gefundenen metallenen sistren hervorbringen, wenn man die lose eingefügten stäbe derselben schüttelt'. Der zweck dieses klapperbleches, dessen anwendung sich bis auf den heutigen tag in der abessinischen kirche erhalten hat, bestand darin, dass man durch sein getöse die anwesenheit oder den bösen einfluss der feindlichen dämonen bei allen heiligen handlungen zu bannen suchte [4]). Auch der weihrauch ist ein bekannter bestandteil des aegypt. gottesdienstes, wie die uns überlieferten tempelrechnungen mit seinen enormen quantitäten ausweisen [5]). Ob die salbölrecepte bei Brugsch [6]) auch hierher gezogen werden dürfen, bleibt fraglich. Dagegen deckt sich das am schlusse des berichtes indirect von der schamlosigkeit der frauen gesagte mit dem darüber von Herodot berichteten. Auch hier wird kein zweifel sein dürfen, dass Isisdienst in Bethlehem heimisch war.

Ein drittes zeichen dafür, das zugleich die wesentliche einheit des cultes von Jerusalem und Bethlehem, von grab- und geburtskirche, bezeugt, ist die gewissermassen geheiligte unzucht, die in der charfreitagsnacht in der grabkirche und in der christ-

---

1) Brugsch, Aeg. 433. 2) de Is. 63.
3) das heidentum in der röm. kirche 3, 146.
4) Brugsch, Aeg. 282.
5) Brugsch, Aeg. 272 f. vgl. Plut. de Is. 80 f.
6) Brugsch, Aeg. 411.

nacht in der geburtskirche geübt wird. Von den zahlreichen berichterstattern über die gräuel in der charfreitagsnacht [1]) sei nur zweien das wort gegeben. Maundrell [2]) erzählt: ‚Diesen letzten tag und die folgende nacht lassen die Türken jedermann hinein und fordern nichts, wie sie sonst pflegen. Sie heissen ihn den liebestag. Es gehet dann alles untereinander und frey daher, dass die aller-unzüchtigste und ruchloseste persohnen, von allen ecken und geschlecht dahin lauffen, gelegenheit zur schandthat zu finden, und sagt man, sie entheiligen die heiligen örther auf eine arth, welche dem unordentlichen wesen der heyden, bei begehung ihres festes aphrodisia genandt, gleichkommen'. Sepp [3]) aber berichtet: ‚Unfruchtbare hoffen kindersegen, indem sie sich in der nacht des griechischen feuers an der heiligen stätte zusammenfinden, und frauen entblössen sich offen vor dem erscheinenden himmelslichte'. Eine andeutung über die unzucht in der geburtskirche zu Bethlehem verdanken wir der mitteilung des berühmten lesmeisters von Ulm, Felix Fabri [4]), vom jahre 1480. Darnach hatte eine Sarazenin einem lüsternen christen ein stelldichein in der geburtskapelle zugestanden, entrann ihm aber und schlug lärm unter ihren landsleuten, wie schlecht die christen seien. Daraus zu schliessen, dass dieser ort schwerlich zur zusammenkunft gewählt worden wäre, wenn sich nicht ähnliche dinge an ihm zutrugen, ist um so erlaubter, als der bonner prof. der theologie Joh. Mart. Augustin Scholz [5]) sogar erfahren haben will, dass die unzucht besonders um weihnachten in der geburtskirche einen anstrich von heiligkeit erhalte, und der spanische Franziskaner Manuel de Garcia [6]) die Griechen öffentlich beschuldigt, dass sie in der geburtskapelle unzucht treiben, weil sie von der meinung ausgehen, dass eine dort erzeugte frucht ein kind des lichtes sei. Für Bethlehem sind diese vorkommnisse um so be-

---

1) Tobler, Golgatha. St. Gall. u. Bern 1851. 457 f. Rossmann, gastf. 354.

2) ao. 150. 3) bei Rossmann 354.

4) evagatorium in terram sanctam 1, 460 f. bei Tobler, Bethlehem 138.

5) reise in die gegend zwischen Alexandrien und Parätonium, die libysche wüste, Siwa, Egypten, Palaestina und Syrien in den jahren 1820 u. 1821. Lpz. u. Sorau 1822. 225 bei Tobler, Bethlehem 75.

6) derechos legales y estado de la Tierra Santa. Palma 1814 bei Tobler, Bethlehem. 139.

bemerkenswerter, als auf die keuschheit der Bethlehemitinnen mit barbarischer strenge gehalten wird [1]), wenn sie diese gleich in der charwoche zur nachtzeit in der grabkirche zu Jerusalem gerne preisgeben [2]). Es erleidet keinen zweifel, dass vorgänge so ungeheuerlicher art sowol von hohem alter sein müssen, als, da sie an heiligen stätten geschehen, nicht allein ausgeburten der blossen unbändigen sinnlichkeit sein können, sondern mit den heiligen orten in verbindung stehend, gewissermassen culthandlungen sind. Welchem culte sie aber angehören? Rossmann [3]) entscheidet sich mit einigem schein für den dreifachen des Baal, der Astarte und des Thammus-Adonis, von welchem letzteren auch Hieronymus rede. Aber Baal und Adonis sind in dem röm. Jerusalem nicht erwiesen, und die dort vorkommende Astarte kann hier nicht in betracht kommen, da es sich um die verbindung mit einem lichtgotte handelt. Wir haben deshalb auf Sarapis und Isis zu erkennen und müssen annehmen, dass, wenn Hieronymus von Juppiter an der auferstehungs- und von Venus auf der kreuzigungsstätte redet, er wissentlich [4]) oder unwissentlich Sarapis und Isis meint. Denn wenn Tacitus [5]) sagt: [Serapim] plerique Jovem ut rerum omnium potentem conjectant', so ist das, wie die belege bei Plew [6]) aus dieser zeit beweisen, eine weit verbreitete annahme, gleich der, dass er Sol ist, d. h. mit Osiris zusammenfällt. Für die bezeichnung der Isis als Venus aber fällt in's gewicht, dass in Byblos die Astarte-Adonissage in späterer zeit völlig mit der von Isis und Osiris verschmilzt [7]), sodass in diesem betrachte Hie-

---

1) Tobler, Bethl. 73 f. 2) ib. 75. 3) gastf. 357 ff.

4) Dass Hieronymus sehr wol unterrichtet war über den Osiris-Isismythos, beweist er durch das von ihm so dreist erfundene leben des Paulus von Theben, dessen mythologische deutung wir im anhang zu unseren ‚vier rhein. Palaestina-pilgerschriften'. Wiesb. 1882, 340 ff. versucht haben. W. Drexler in Roschers lex. d. griech. und röm. myth. 2, 1, 428 meint zwar in bezug auf unsere ganze darstellung der leben des Onophrius, Paulus und der Katharina, indem er wo möglich auch Usener's ‚legende der h. Pelagia' mit einbegreift: ‚Freilich dürften diese ausführungen wenig zustimmung finden', aber uns genügt, dass wir seiner zeit wenigstens die briefliche eines so berufenen beurteilers wie Alfred v. Gutschmid fanden.

5) hist. 4, 84. 6) de Sarapide 28.

7) Plut. de Is. 15. Lucian de dea Syra 7. Apollodor 2, 1, 3. 7. u. a. Ed. Meyer, gesch. des altertums. Stuttg. 1864. 1, 252.

ronymus einiges recht hätte, wenn er in Bethlehem von Venus- und Adoniscult redet, nur dass es in wahrheit ein mischcult ist, bei dem das aegypt. element als das beherrschende erscheint, da Adonis trotz des allenthalben sonnengötter sehenden Macrobius [1]: ‚Adonin quoque solem esse non dubitabitur inspecta religione Assyriorum', schon nach seinem zusammenhange mit Thammuz = ‚sohn des lebens' [2]) nur als vegetationsgott gelten kann. Ist aber der sonnengott in Bethlehem wegen der bei den dortigen orgien erstrebten ‚kindern des lichtes' gefordert, so wird er in Jerusalem geradezu als solcher bezeugt durch das heilige feuer. Dies aber hat keine beziehung zu Baal, wie er 1 Kön. 18 auftritt, und ebensowenig hängt es mit der in Aphaka gefeierten Aphrodite *Οὐρανίη* [3]), mit der es Rossmann [4]) gleichfalls verbindet, zusammen. Vielmehr ist auch hier Sarapis der zuständige gott. Denn Porphyrios [5]) meldet: [*οἱ Αἰγύπτιοι*] *ὕδωρ καὶ πῦρ σέβονται μάλιστα τῶν στοιχείων, ὡς ταῦτα αἰτιώτατα τῆς σωτηρίας ἡμῶν, καὶ ταῦτα δεικνύντες ἐν τοῖς ἱεροῖς, ὥς που ἔτι καὶ νῦν ἐν τῇ ἀνοίξει τοῦ ἁγίου Σαράπιδος ἡ θεραπεία διὰ πυρὸς καὶ ὕδατος γίνεται, λείβοντος τοῦ ὑμνῳδοῦ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ πῦρ φαίνοντος, ὁπηνίκα ἑστὼς ἐπὶ τοῦ οὐδοῦ τῇ πατρίῳ τῶν Αἰγυπτίων φωνῇ ἐγείρει τὸν θεόν.* Ausserdem nennt eine inschrift *τοὺς καμινευτὰς Σαράπιδος* [6]). Das heilige feuer am charsamstag aber, von dem die *Ἁγία Γῆ* [7]) meint: *τὸ ὁποῖον* [*φῶς*] *δὲν ἔγινεν εἰς τοὺς ἀρχαίους καιροὺς ἢ εἰς τὸν καιρὸν τῶν ἁγίων ἀποστόλων*, knüpft seine entstehung an den bei Eusebios [8]) aufbehaltenen bericht: ‚Einstens soll es in der grossen nachtweihe des osterfestes den diakonen an öl gefehlt haben. Da deshalb in der ganzen gemeinde eine grosse bekümmernis entstand, habe

1) sat. 1, 21, 1 ed. Eyssenhardt 117, 23.

2) nach Schrader bei Baudissin, stud. z. semit. rel.gesch. Lpz. 1876. 1, 35.

3) Sozom. hist. eccl. 2, 5. 4) gastf. 356.

5) de abstin. 4, 9 ed. Nauck 242.

6) C. J. G. 6000 bei Plew ao. 41.

7) 1620. 45. bei Tobler, Golg. 461 vgl. 483.

8) hist. eccl. 6, 9 ed. Dindorf 4, 251. Damit soll nicht geleugnet sein, dass wir den ersten geschichtlichen bericht vom h. feuer dem mönche Bernhard um 870 verdanken, Robinson, Palaestina 2, 244. vgl. die bemerkung Mosheim's de lumine sepulchri bei Welcker, griech. götterlehre 2, 228 anm. 18.

Narkissos denen, welche die lichter zu besorgen hatten, befohlen wasser aus einem in der nähe befindlichen brunnen zu schöpfen und ihm zu bringen. Dies sei ohne verzug geschehen. Narkissos habe nun über das wasser gebetet und ihnen im wahren glauben an den herrn befohlen es in die lampen zu giessen. Wie sie dies getan, habe sich wider den lauf der natur durch göttliche und wundertätige kraft die natur des wassers in die des fetten öles verwandelt. Und von da an bis auf unsere tage soll man noch diese lange zeit hindurch eine kleine probe dieses wunders bei sehr vielen brüdern aufgehoben haben'. Es ist doch wol unmöglich dieser legende nicht zu entnehmen, dass auch der jerusalemische Sarapis dem wasser wie dem feuer vorsteht, und das um so mehr, als der französische gesante bei der Pforte, ritter Laurens d'Arvieux, aus dem jahre 1660 zu berichten weiss, dass der guardian am charsamstage in weissen prachvollen pontificalgewändern das wasser und die kerze benediciert habe[1]). Aber auch die dem erzählten auf dem fusse folgenden anderen wunder desselben Narkissos bestätigen in unzweideutiger weise die natur des Sarapis. Der leichtgläubige kirchengeschichtschreiber berichtet nämlich über ein zweites wunder des bischofs von Jerusalem, wie folgt: ‚Einige bösewichter hätten das strenge regiment des Narkissos nicht dulden wollen und darum schreckliche verleumdungen gegen ihn ausgestreut und dieselben mit eidschwüren bekräftigt. Der eine schwur, er wolle verbrennen, der andere, sein körper möge von widrigen krankheiten aufgerieben werden, der dritte, er sei bereit sein augenlicht zu verlieren. Man glaubte ihnen zwar nicht, aber Narkissos zog sich darob auf etliche jahre in die einsamkeit zurück. Er sollte jedoch gerächt werden. Der erste verbrannte mit seiner ganzen familie des nachts, da ein kleines feuer, das von selbst abgefallen war, das ganze haus, worin er wohnte, in flammen setzte. Der zweite wurde plötzlich am ganzen leibe vom scheitel bis zur sole von der krankheit ergriffen, die er sich selbst als strafe zuerkannt hatte. Der dritte, als er das schicksal der anderen sah und vor der unentrinnbaren strafe des all-

1) Memoires du chevalier d'Arvieux, contenant ses voyages à Constantinople, dans l'Asie, la Syrie, la Palestine, l'Egypte et la Barbarie, recueillis de ses originaux par J. B. Labat. Paris 1735. 2, 137. vgl. Rossmann ao. 350.



sehenden gottes zitterte, bekannte zwar allen die von ihm begangene niedertracht, rieb sich aber in reue und wehklage auf und liess nicht ab mit weinen, bis er die beiden augen verloren hatte'. Hier ist doch ersichtlich, dass auf die widersacher des Narkissos abgelagert ist, was man als eigenschaften des Sarapis kennt. Das feuer ist, wie wir sahen, ihm heilig, er ist heilgott, wie er denn vielfach mit Asklepios identificiert wird, und selbst die heilung der blindheit wird ihm nachgerühmt [1]).

Ein viertes merkmal aegyptischen dienstes nennen wir, wenn wir darauf hinweisen, was selbst dem rector des collegiums von Campo Santo in Rom, dr. de Waal [2]), auffällig erschien und Usener [3]) mit rücksicht auf die oben angezogene notiz des Hieronymus von Adonisdienst auf diesen deuten zu müssen meinte, dass im anfang der 80er jahre des 4. jahrh.'s das himmelfahrtsfest von Jerusalem aus in Bethlehem begangen wurde. In der hochwichtigen, von Gamurrini wiederentdeckten ‚peregrinatio ad loca sancta' der gallischen pilgerin, in der der entdecker Rufin's schwester Silvia wiedererkennen will [4]), heisst es nämlich: ‚Die autem quadragesimarum post pascha, id est quinta feria [donnerstag], priedie omnes post sextam [horam d. h. 12 uhr mittags], id est quarta feria [mittwoch] in Bethlehem vadunt propter vigilias celebrandas. Fiunt autem vigiliae in ecclesia in Bethleem, in qua ecclesia spelunca est, ubi natus est Dominus. Alia die autem, id est quinta feria quadragesimarum, celebratur missa ordine suo, ita ut prebyteri et episcopus praedicent, dicentes apte diei et loco: et postmodum sera revertuntur unusquisque in Jerusolima'. Diese festfeier ist für Bethlehem um so bemerkenswerter, als zu dieser zeit der Ölberg bereits von Constantin her die himmelfahrtskirche trug, die als solche auch unserer pilgerin sehr wol bekannt war. Denn sie erzählt, dass am palmsonntage die menge um ein uhr nach der kirche geht, ‚quae est in Eleona, id est in monte oliveti: ibi est spelunca illa, in qua docebat Dominus' [5]). Sind dort die hymnen und antiphonen des tags ge-

1) Schwenck, d. myth. d. Aegypter. Frankf. a. M. 1846. 275.

2) röm. quartalschr. f. christl. altertumskunde u. f. kirchengesch. Rom. 1887. 309.

3) rel.gesch. unters. 1, 202 anm. 31.

4) biblioteca dell' academia storico-juridica. Rom. 1887. IV. 101.

5) ib. 90.

sungen und die lectionen desselben verlesen, so wird um drei uhr ‚in Imbomion [ἐμβώμιον], id est in eo loco, de quo ascendit Dominus in caelis' emporgestiegen und die entsprechende feier daselbst gehalten. Dasselbe wiederholt sich am mittwoch darnach [1]) und nach ostern [2]), wie am sonntage nach diesem feste [3]). Nicht das allein aber: am mittage des pfingstfestes wird in der himmelfahrtskirche gottesdienst gehalten, bei welchem unter anderem, wie die pilgerin erzählt, ‚legitur etiam et ille locus de evangelio, ubi dicit de ascensu Domini in caelis post resurrectionem' [4]). Wie konnte es also kommen, dass himmelfahrt in Bethlehem gefeiert wurde? Ohne zweifel nicht so, wie A. de Waal [5]) meint: ‚Es lag wol jener feier in Bethlehem der gedanke zu grunde, das scheiden des herrn dort zu begehen, wo er auf erden zuerst erschienen war'. Denn feste sind nicht erzeugnisse der überlegung sondern alter überlieferung. Viel näher läge es hier den niederschlag eines alten Adonisfestes zu finden. Denn bei dem zu Byblos gefeierten feste dieses syrischen gottes ist von einer art himmelfahrt die rede. Lucian berichtet nämlich in der ihm zugeschriebenen schrift *περὶ τῆς Συρίης θεοῦ* [6]), dass die Byblier, wenn sie das wehklagen und jammern über den von einem eber getöteten gott eingestellt und ihm ein totenopfer gebracht haben, am folgenden tage sagen, dass er wieder lebendig geworden sei und ihn in den himmel senden (*μετὰ δὲ τῇ ἑτέρῃ ἡμέρῃ ζωεῖν τέ μιν μυθολογέουσι καὶ ἐς τὸν ἠέρα πέμπουσι*). Indes, auch abgesehen von dem, was wir bereits gegen den Adonisdienst in Bethlehem zu bemerken hatten, streitet gegen einen übergang in die christliche himmelfahrtsfeier an diesem orte nicht bloss der zusammenhang mit der unmittelbar vorangegangenen trauerfeier über den getöteten gott, sondern noch viel mehr die feierzeit. Das bewegliche himmelfahrtsfest fällt nach seinen äussersten grenzen zwischen den 30. apr. u. 3. juni. Das Adonisfest ist dagegen höchster wahrscheinlichkeit nach, wie Greve [7]) überzeugend dartut, im Orient ein herbstfest, während es nur in Athen um den 24. märz gefeiert wurde [8]). Und selbst, wenn die recht hätten,

---

1) ib. 93. 2) ib. 99. 3) ib. 100.
4) ib. 102. 5) ao.
6) c. 6. ed. Jacobs 454. 7) de Adonide. Lips. 1877. 43 ff.
8) ao. 45.

die die syrischen Adonien in's frühjahr verlegen wie Baudissin [1]) und nach ihm Roscher [2]), so fällt diese zeit für das himmelfahrtsfest zu frühe. Denn wurde das fest zu Byblos zu der zeit gefeiert, wo sich der Adonisfluss von der durch regengüsse aufgewühlten erde rotfärbte [3]), so war dies, wie Renan [4]) beobachtete, im anfang februar, oder wie Maundrell [5]) sah, am 17. märz, also um einen monat früher als das himmelfahrtsfest. Dieser beobachtung aber steht ohnedies entgegen, dass dieselbe rötung des flusses auch im herbste eintritt, wie z. b. im jahre 1697 beobachtet wurde [6]). Und lässt man selbst den babylonischen Thammuz mit dem syrischen Adonis zusammenfliessen, wie Hieronymus [7]) dess zeugnis ist und Greve [8]) entgegen andere wie Baudissin [9]) und Ed. Meyer [10]) billigen, so hat auch dann die Adonisfeier in Bethlehem keinen anhalt. Denn diese Adonien fallen auf den 1. thammuz, d. h. den monat, der nicht, wie Hieronymus behauptet, dem juni, sondern dem juli entspricht [11]). Müssen wir aber damit die beziehungen zum Adoniscult endgiltig ablehnen, so dürfen wir solche zum aegyptischen culte mit um so grösserer sicherheit behaupten. Denn hier ist es der monat pachon, d. h. die zeit vom 26. april bis 25. mai, in der nach dem alexandrin. kalender von Esne die inthronisation des Harpokrates in seiner localform Hika-pi-chrud gefeiert wurde [12]). Wie der von Esne, verzeichnet auch der kalender des papyrus Sallier IV [13]) auf den 1. dieses monats: ‚fête d'Horus fils d'Isis et des dieux qui le suivent'. Ausserdem aber sind nach dem ersteren auch noch dem 3. 6. 14. 15. 16. 18. 20. u. 22. pachon besondere cerimonien gewidmet, bei denen der junge Harpokrates bald in der ‚gebärkammer' (pi-mas), bald in gegenwart seines vaters, des gottes Chnum, mit den den Horoskindern, wie den den regierenden königen, eigentümlichen kronen geschmückt werden sollte. Diese feier galt ursprünglich dem

1) ao. 45. 2) lex. 1, 73. 3) Luc. de dea Syra 8.
4) Baudissin ao. 5) ebenda.
6) Ritter, erdkunde 18, 553 bei Greve 44.
7) ad Ezech. 8. opp. III, 750 Mart.
8) ao. 46. 9) 1, 300.
10) gesch. d. altert. 1, 251.
11) Greve ao. vgl. Ideler, hdbch. d. mathem. chronol. Berl. 1825, 1, 430.
12) Brugsch, rel. 364 ff. 13) Chabas 97.

jungen gotte der frühlingstagundnachtgleiche des alten monats pachon, der auf den 17. märz bis 15. april fiel, die kalenderveränderung aber behielt mit dem namen die festtage bei, und diesem zufall verdankt die feier des himmelfahrtsfestes in diesem zeitraume ihre anpassung an diese hinausgerückte Horosfeier. Die himmelfahrt kam bei dieser neuen frühlingssonnengeburt zum ausdruck, noch mehr aber das andere, dass der aufgefahrene damit zur rechten des vaters zu sitzen kommt, d. h. sein königliches amt antritt. Denn es ist doch mehr als gewiss, dass sich der altchristlichen gemeinde mit dem einfachen berichte Lc. 24, 51: *ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν*, vgl. Act. 1, 10, sehr bald der gedanke von 1 Pt. 3, 22: *ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ πορευθεὶς εἰς τὸν οὐρανόν*, verband, der bereits in dem herrenworte Mt. 26, 64 und 22, 44 (vgl. die synopt. parallelen) enthalten war und deshalb Act. 5, 31. 7, 55f. Rom. 8, 34. Hebr. 1, 13. 8, 1 wiederkehrt. Wie sich aber zeit und bedeutung der himmelfahrt der Horosfeier anpasste, so auch der ort Bethlehem. Hier ist die ‚gebärkammer', von der soeben die sprache war. Die einfachheit dieser deutung der himmelfahrtsfeier aber in der geburtskirche ist unseres erachtens das beste zeugnis für ihre richtigkeit. Vielleicht darf man sogar die krönung Balduin's I. u. II. in der Marienkirche zu Bethlehem als reminiscenz hieran auffassen [1]).

Die wichtigkeit des Gamurrini'schen fundes für unsere zwecke zeigt sich indes noch in anderen dingen, die wir zu einem fünften kennzeichen aegypt. götterdienstes an den heiligen orten Palaestina's zusammenfassen. Wir nennen vor allem die der griech. und röm. kirche zwar eigene, aber hier in besonders grasser gestalt auftretende gottesdienstweise. Es wäre ungeschichtlich zu dieser zeit noch ein andenken an Joh. 4, 24: *Πνεῦμα ὁ θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν* zu erwarten, gleichwol fröstelt es einen diese glühende gallische ver-

---

1) s. Reinh. Röhricht, geschichte des königreichs Jerusalem (1100 bis 1291). Innsbr. 1898. 16. 144. Namentlich, dass es von Balduin I, der am 25. dec. 1100 gekrönt worden war, bei seiner anwesenheit in Bethlehem am 6. jan. 1107 s. 68 heisst: ‚ubi in epiphania Domini solempeniter coranatus est', könnte darauf deuten, zumal man nicht weiss, warum er hier und nicht in Jerusalem gekrönt wurde, wie die späteren könige.

ehrerin der heiligen stätten von der grobsinnlichen gottesdienstweise reden zu hören. Alles macht den eindruck, dass hier nur gottesdienst in des wortes heidnischester bedeutung waltet. Nicht das bedürfnis der erbauung, nicht das bestreben sich bewirken zu lassen von der erinnerung an die geschehenen heilstaten, sondern einzig das verlangen diese wett zu machen durch eigenen sinnlichsten, körperlichsten gegendienst beseelt alle die zahllosen gesänge, vorlesungen, predigten, processionen und nachtwachen. Kann man hierfür bezeichnendere worte sagen, als der jerusalemische archidiaconus, wenn er am gründonnerstage zur gemeinde spricht: ‚Hora prima noctis omnes in ecclesia, quae est in Eleona, conveniemus, quoniam maximus labor nobis instat hodie nocte ista' [1])? Und wenn die pilgerin darnach erzählt: ‚Postmodum autem alloquitur episcopus populum, confortans eos, quoniam et tota nocte laboraverunt, adhuc laboraturi sint ipsa die, ut non lassentur, sed habeant spem in domino, qui eis pro eo labore maiorem mercedem redditurus sit', sehen wir dann nicht, um alles in einem zu nennen, die nachfolger jener alten Sarapisdiener leibhaftig vor uns, die durch solche kraftanstrengungen rein werden wollen?

Wir machen zum andern auf den gebrauch der lichter in den von der pilgerin geschilderten gottesdiensten aufmerksam. Da wird zunächst von den einzelnen wochentagen berichtet: ‚Hora autem decima (quod appellant hic licinicon [λυχνικόν], nam nos dicimus lucernale) similiter se omnis multitudo colliget ad Anastasim, incenduntur omnes candelae et cerei, et fit lumen infinitum, lumen autem de foris non affertur, sed de spelunca inferiori eicitur, ubi noctu ac die semper lucerna lucet, id est de intro cancellos'. Und nicht bloss in der ‚Anastasis', auch in der ‚basilica ante et post crucem' ‚candelae vitreae [i. e. cerei cum fulcro vitreo] ingentes ubique plurimae pendent et cereofala [i. e. candelabra] plurima sunt' [2]) und während des pascha hängen selbst ‚in basilica, quae est loco iuxta Anastasim, foras tamen, luminaria' [3]). Bei der nächtlichen procession nach Gethsemane ‚candelae autem ecclesiasticae super ducentae paratae sunt propter lumen omni populo' [4]). Dass der pilgerin dieser ausgiebige lichtergebrauch im gottesdienst etwas neues war, wie auch die nächtlichen dienste, bezeugt sie durch

1) s. 93. 2) s. 79. 3) s. 79. 4) s. 94.



ihre ausführliche beschreibung, die nicht minder der äusseren ausstattung der kirchen in Jerusalem und Bethlehem bei gelegenheit der epiphanienfeier mit den staunenden worten gedenkt: ‚Qui autem ornatus sit illa die ecclesiae vel Anastasis, aut Crucis, aut in Bethleem, superfluum fuit scribi. Ubi extra aurum et gemmas aut sirico, nihil aliud vides: nam si vela vides, auroclava oloserica sunt; si cortinas vides, similiter auroclavae sunt. Ministerium [kirchenschatz] autem, omne genus, aureum gemmatum profertur illo die. Numerus autem vel ponderatio de cereofalis, vel cicindelis, aut lucernis, vel diverso ministerio, numquid vel existimari aut scribi potest? Nam quid dicam de ornatu fabricae ipsius, quam Constantinus sub praesentia matris suae, in quantum vires regni sui habuit, honoravit auro, musivo et marmore pretioso tam ecclesiam maiorem, quam Anastasim, vel ad Crucem, vel cetera loca sancta in Jerusalem' [1]). Wenn dazu Lactantius, der erzieher des 326 auf väterlichen befehl hingerichteten sohnes des kaisers Constantinus, Crispus, von den heiden schreiben kann: ‚Accendunt lumina [deo] velut in tenebris agenti', und an einer anderen stelle desselben capitels hinzusetzt: ‚Num igitur mentis suae compos putandus est, qui auctori et datori luminis candelarum ac cerarum lumen offert pro munere' [2]), so ist auch das ein zeichen, dass dieser lichterdienst nicht aus dem abendlande stammt. Dies wird um so gewisser, wenn wir von dem presbyter Vigilantius, der Palaestina und Aegypten besucht, namentlich in Bethlehem mit Hieronymus verkehrt hatte, hören, dass er unter anderem die vigilien verurteilt [3]). Da erleidet es denn wol keinen zweifel, dass die heimat für diese, wie für den sie voraussetzenden lichtergebrauch und die ganze übrige kirchenpracht dort zu suchen sein wird, wohin uns die anderen bezüge seither leiteten. Und in der tat, in Aegypten haben wir vorab für die lichter einen festen anhalt an dem berühmten lampenfest zu Sais, dessen beschreibung uns bei Herodot [4]) aufbehalten ist. ‚Wenn sie', sagt er, ‚nach der stadt Sais zum opfern zusammenkommen, zünden alle in einer gewissen nacht viele lampen unter freiem himmel rings um ihre häuser an; die lampen aber sind schalen, mit salz und öl gefüllt,

---

1) s. 83. 2) instit. 6, 2 ed. Walch 643. 644.

3) Hieroym. ad Vigilantium.

4) 2, 62 vgl. Wiedemann, Herodot's zweites buch etc. 258—263.

oben auf aber befindet sich der docht, und dieser brennt die ganze nacht, und das fest hat den namen lampenbrand. Diejenigen aber von den Aegyptern, die nicht zu diesem feste kommen, wachen während der ganzen nacht des opfers und zünden auch selbst alle ihre lampen an, und so brennen sie nicht nur in Sais allein, sondern in ganz Aegypten. Weshalb aber diese nacht licht und verehrung hat, darüber wird bei ihnen eine heilige sage erzählt'. Dass die lampe auch im übrigen gottesdienst eine stelle hat, beweist z. b. der vertrag des oberpropheten Ḥapd'efa'e mit dem grossen prieser des Anubis ‚über die drei dochte, welche ihm geliefert werden und mit denen man die lampe des Anubis brennt: einen am fünften schalttage der neujahrsnacht, einen anderen am neujahrstag, einen anderen am 17. thoth, der nacht des Uagfestes' [1]). Über den sonstigen gebrauch der lichter zu gottesdienstlichen zwecken belehrt die stelle aus der bekannten beschreibung eines isis'schen aufzuges bei Apulejus [2]): ‚Magnus praeterea sexus utriusque numerus lucernis, taedis, cereis et alio genere facium, lumine siderum coelestium stirpem propitiantes'. Von der aegypt. tempelpracht aber macht man sich einen begriff, wenn man allein die angaben des papyrus Harris nr. 1 [3]) über die ausgaben des königs Ramses III. für die haupttempel des landes während seiner 31jährigen regierung in betracht zieht. Gold, silber, blaue und grüne edelsteine sind darin in ungeheuren mengen vertreten.

Einen weiteren vergleich mit aegypt. bräuchen bieten uns die massenhaften processionen, von denen die pilgerin zu berichten weiss. Die einzelnen namhaft zu machen, verbietet uns ihre zahllosigkeit. Ist doch die ganze gottesdienstliche feier, die beschrieben wird für alle die einzelnen wochen- und festtage, gewissermassen ein ruheloser umzug aus einer kirche in die andere, bald von der Anastasis in die basilica ante et post Crucem, bald nach Sion, bald nach Eleona, bald nach Lazarium, bald nach Bethlehem. Trede [4]) lässt nun zwar das römische processionswesen der hellenisch-römischen welt entstammen und weist nur nebenbei auf den ‚in der kaiserzeit sich allgemein verbreitenden Isiscult' hin, ‚dessen glanzpunkt die procession war', wie sie Apulejus im

1) Erman ao. 1, 211. 2) metam XI.
3) taf. 67 ff. bei Brugsch, Aeg. 271 ff. Erman 2, 66 ff.
4) heidentum 4, 89 ff.

11. buche seiner ‚metamorphosen' schildert. Fanden wir indes bisher, dass die palaestinensische kirche ihre bräuche von Aegypten bezog, so versteht sich von selber, dass auch ihre processionen von dorther stammen, zumal sie dort einen wesentlichen bestandteil der götterdienste ausmachten. Fest und exodeia sind dort correlate begriffe [1]), und die ‚pompa isiaca' hat ebenso ihren ‚chorus carmen venustum iterantes' [2]), wie nach der pilgerin an den heiligen stätten ‚ducitur' oder ‚hitur' (itur), ‚venitur', ‚descenditur cum hymnis' oder ‚psalmis' [3]).

Reihen wir daran, was die pilgerin vom räuchern berichtet. In der sonntäglichen frühmesse ‚ecce thimiataria [θυμιατήρια] inferuntur intro spelunca Anastasis, ut tota basilica Anastasis expleatur odoribus' [4]). Auch das ist aegypt. ursprungs. Schon Plutarch [5]) redet von täglichen räucherungen (*περὶ τῶν θυμιωμένων ἡμέρας ἑκάστης*), und in einem märchen des petersburger papyrus steht von dem ‚weihrauch, wie man ihn im tempel anwendet und mit dem man alle götter ehrt' [6]). Dem papyrus Sallier IV, um nur ihn zu nennen, ist die nachstehende blütenlese solcher räucherungen zu entnehmen: am 5. tybi: ‚encens brûlant à Ra et aux dieux qui le suivent', 23. phamenot: ‚fête d'Horus dans Senhoer en ce jour. Le parfumer dans ses symboles, c'est très bon', 7. pharmuti: ‚applique- toi à brûler de l'encens et à parfumer le doux anti', 23. pharmuti: ‚jour de s'assembler à Abydos, de présenter les oblations, et l'encens sur le feu aux dieux' [7]). Ist das übrige aus Aegypten bezogen, so hat man ein recht zu bekaupten, dass auch diese culthandlung, so wenig sie der griech. und röm. welt fremd ist, ebenso in Aegypten vertreten war.

Schliesslich sei noch der sitte gedacht, in der die pilgerin den höhepunkt palaestinensischer frömmigkeit zu erblicken scheint, die sitte der solennen klageäusserung bei der kirchlichen erinne-

---

1) vgl. z. Brugsch, rel. 364. Erman 1, 102. 2, 37; processionen im und um den tempel und von einem tempel zum andern s. Wiedemann ao. 250.

2) Apul. met. XI.

3) s. 78. 80. 85. 87. 88. 91.

4) s. 80. 5) de Is. 80. 6) Erman 2, 673.

7) Chabas 66. 86. 90. 94.

rung an das leiden Jesus'. Sie gibt sich zunächst ihren ausdruck an jedem sonntage. Unmittelbar darnach, wo von der räucherung in der sonntäglichen frühmesse die rede ist, heisst es: ‚Et tunc ubi stat episcopus intro cancellos, prendet evangelium, et accedet ad hostium et leget resurrectionem domnus episcopus ipse. Quod cum ceperit legi, tantus rugitus et mugitus fit omnium hominum, et tantae lacrimae, ut quamvis durissimus possit moveri in lacrimis, dominum pro nobis tanta sustinuisse' [1]). Sodann berichtet die erzählerin aus der nächtlichen feier der quarta feria der passionswoche, dass ein presbyter ‚ante cancellos' in der spelunca der Anastasis das evangelium ergreift ‚et leget illum locum ubi Judas Scariothes hivit ad Judaeos, definivit quid ei darent, ut traderet dominum. Qui locus ubi lectus fuerit tantus rugitus et mugitus est totius populi, ut nullus sit, qui moveri non possit in lacrimis' [2]). Bei der nachtfeier der quinta feria in ‚Gassameni': ‚item legitur ille locus de evangelio, ubi comprehensus sit dominus. Qui locus ad quod lectus fuerit, tantus rugitus et mugitus totius populi est cum fletu, ut forsan porro ad civitatem gemitus populi omnis auditus sit' [3]). Am charfreitag endlich, wenn ‚de sexta usque ad nona' (12—3 uhr) alle stellen des A. und N.T.'s von der passion Christi gelesen, dazwischen hymnen gesungen und gebete gesprochen werden: ‚ad singulas autem lectiones et orationes tantus affectus et gemitus totius populi est, ut mirum sit: nam nullus est neque maior neque minor, qui in illa die tribus horis tantum ploret, quantum nec existimari potest, dominum pro nobis ea passum fuisse' [4]). Man wird nicht anstehen dürfen an die aufrichtigkeit der empfindung bei diesen von der erzählerin erlebten trauerscenen zu glauben. Wer, wie sie, zum ersten male, wenn auch, wie sie berichtet, drei jahre lang, dabei nicht bloss als weib, sondern auch als occidentalin, noch mehr als südfranzösin und endlich als nonne zeuge eines solchen ausbruches ungeheurer klage ist, der überträgt mit psychologischer notwendigkeit die gewirkte eigene gemütserschütterung auf die wirkende ursache. Anders dagegen muss urteilen, wer nüchtern diese seltsame trauerkundgebung in erwägung zieht. Es ist seelisch unmöglich, dass diese ungewöhnlichen schmerzäusserungen wie auf ein gegebenes zeichen sich allsonntäglich spontan wiederholen können und alle jahre

1) s. 80. 2) s. 92. 3) s. 94. 4) s. 97.

in demselben umfange so genau an jenen drei stellen von selbst aufzutreten vermögen. Dazu ist es unverträglich mit dem gegenstande dieser trauer, dass sie in den geschilderten formen wildester leidenschaftlichkeit auftritt, selbst wenn das orientalische blut dabei in rechnung gestellt wird. Dergleichen gehört einfach zu dem ritual eines alten naturcultus, wie die klageweiber zu einer hebr. leiche und die lauten schreie zu unseren ländlichen begräbnissen, und ist hier nur künstlich in verschiedene portionen verteilt und durch langjährige übung zur prompten fertigkeit gezüchtet. Über diesen naturcultus, den wir nicht erst zu nennen brauchen, konnte noch der jüngere zeitgenosse des Tertullianus, Minucius Felix [1]), gefolgt von dem späteren Lactantius [2]) und dem noch späteren Firmicus Maternus [3]) in harmloser unkenntnis dieser dinge des ostens seinen spott in den worten ausgiessen: ‚Considera denique sacra ipsa et ipsa mysteria; invenies exitus tristes, fata et funera et luctus atque planctus miserorum deorum. Isis perditum filium cum Cynocephalo suo et calvis sacerdotibus luget, plangit, inquirit: et Isiaci miseri caedunt pectora et dolorem infelicissimae matris imitantur: mox, invento parvulo gaudet Isis, exultant sacerdotes, Cynocephalus inventor gloriatur: nec desinunt annis omnibus vel perdere quod inveniunt, vel invenire quod perdunt. Nonne ridiculum est vel lugere, quod colas, vel colere quod lugeas? Haec tamen aegyptia quondam, nunc et sacra romana sunt'. Wenn aber Reichel [4]) bei anführung und erwägung dieser worte hinzusetzt: ‚Caveamus autem, ne nimis contemtu derideamus, quae etiam nostra aetate a Christianis quotannis exercentur", und wir unsrerseits den bericht Rossmann's [5]) von seinem erleben am charfreitag 1860 in St. Peter zu Rom hinzufügen: 'Unmöglich aber ist es, das jammergeschrei zu schildern, in das die menge ausbrach, als die mönche anfingen den leib von den nägeln loszumachen. Es erneute sich bei jedem ausziehen eines nagels mit gleicher heftigkeit, und das schluchzen und weinen der männer gab dem der weiber nur wenig nach' — — — so begreifen wir, dass das überlange und übertiefe eindringen des Isiscultus in das herz unseres christlichen uns fast um die augen zu seiner erkenntnis bringen konnte.

1) Octav. 21. ed. Lindner 162 f.
2) instit. 1, 21 ed. Walch 133 f.
3) de errore ed. Wower 2. 4) ao. 65. 5) ao. 93.

Wir versagen es uns hiernach noch weitere anzeichen von aegypt. dienste an den h. stätten aufzuführen, namentlich in dieser richtung der allzuweitführenden streitigen ortsfrage bei der grabkirche näher zu treten und der späteren ein-, bezw. angliederung der frauenkapelle in sie prüfend nachzugehen. Das gesagte wird auch so vollauf genügen um die sarapis-isis'sche natur der genannten stätten vor übergang in christliche hände ausser frage zu stellen. Damit ist aber unseres erachtens unwiderleglich bewiesen, was zu beweisen wir uns oben anheischig machten, und man wird es nun nicht mehr gewagt finden, wenn wir die behauptung aufstellen, dass der Protevangelist von dieser sachlage gebrauch gemacht und im einverständnis mit den Sarapis- und Isispriestern von Jerusalem und Bethlehem der begonnenen christianisierung der cultusstätten des gottes und der göttin an diesen orten seine erfinderische feder geliehen hat. Die fraus pia, die dabei waltete und die ohnedies dem ganzen hadrianischen zeitalter — wir nehmen dies voraus — keine fremde war, unterschied sich ohne zweifel wenig von der sonst bei den Isispriestern dieser zeit geübten. Wir dürfen nur in betreff der isis'schen weihen an das wort Reichel's [1]) erinnern: ‚Qua calidissima lentitia sacerdos sacrorum cognoscendorum avidos ipsa mora magis etiam efflagrari studuerit, mira arte Apulejus adumbravit'. Eine gröbere art priesterbetrugs enthüllte, wie man weiss, die zerstörung des Sarapeions in Alexandreia [2]). Was aber mehr als das ist, wir bemerken auch, dass sich der cult der Isis anderen culten anzugleichen und damit diese aufzusaugen trachtete. Wir müssen nur an den der Demeter erinnern [3]). Der erfolg war die allgöttin Isis, an die wir Apulejus sein bekanntes gebet richten sehen. Hier wird nur der umgekehrte weg eingeschlagen. Isis mit ihrem götterkreis verschwindet in der christlichen umhüllung. Aber der erfolg ist derselbe. Sie lebt in dieser umhüllung heute noch.

Dennoch wäre es wider das gesetz geschichtlichen werdens annehmen zu wollen, dass ein so ungeheurer erfolg die schlaue tat eines einzelnen gewesen sei. Ein wie schöpferisches werk auch das Protev. ist, seine wurzeln liegen in der soviel schöpferi-

---

1) ao. 59.
2) vgl. Theodoret. 5, 22. Rufini hist. eccl. 11, 23—25.
3) Roscher ao. 2, 1, 444 ff. Reichel 46 ff.

scheren macht der zeitentwicklung, die in ihrem geheimnisvollen walten längst ihr werk getan hatte, ehe es dem einzelnen zum vollen bewusstsein und auf einzelnem puncte zur aussprache gekommen war. Die kirchengeschichtschreibung hat zu ihrem eignen, nicht geringen nachteile dieser entwicklung bisher keine beachtung geschenkt. Das land der hieroglyphen ist ihr im grossen und ganzen selber eine hieroglyphe geblieben. Und doch hat kein land der alten welt eine so einschneidende wirkung auf die entwicklung der kirche geübt, wie gerade Aegypten. Nicht bloss dass in Aegypten die wiege des gnosticismus steht, so hat sich auch dort eine vermischung der christlichen religion mit der einheimischen vollzogen, wie sie in keinem anderen lande der welt wiederkehrt. Die sammlung von anhaltspunkten dafür, die W. Drexler in dem artikel ‚Isis' des Roscher'schen ‚ausführlichen lexicons der griech. und röm. mythologie' [1]) veranstaltet hat, ist so überraschend reichhaltig, dass, wenn ihr auch einzelne belege als unzutreffend entzogen werden könnten, die fülle des übrigen bestandes von unangreiflicher beweiskraft bleibt. Wir wählen für unsere zwecke nur vier beweisstücke aus, an die wir unsere betrachtungen knüpfen.

Zunächst zwei in bezug auf Horos und dessen identification mit Christus. Da wird [2]) der von Ebers in der ‚zeitschrift für aegypt. sprache und altertumskunde' [3]) aus einem koptischen manuscripte der pariser bibliothek übersetzte vers einer in vierzeiligen strophen abgefassten Christiade mitgeteilt:

‚Drauf ist er fortgefahren
Nach Schmun, der doppelstadt,
Und seiner feinde scharen
Er dort vernichtet hat'.

Hierzu bemerkt der übersetzer, dass in gleicher weise die inschriften von Edfu den Râ Harmachis und Hor-Hut siegreich das Niltal durchziehen lassen. Hier liegt also ein anderer Heliand, wie auch Ebers bemerkt, vor, aber einer, der soviel weiter geht als unser niedersächsischer, als sein Christus nicht ein übersetzter sondern voller Aegypter ist. Da wird zum andern [4]) des grünen jaspis in der antikensammlung der würzburger universität gedacht, auf dessen einer seite man den Harpokrates auf der Lotosblume

1) 2, 1, 426—433. 2) s. 431. 3) 1877, 48. 4) s. 432.



mit der peitsche und darum die inschrift *XPIΣTOC*, auf dessen anderer man den guten hirten zwischen vier sternen und zwei lämmern und darum die inschrift *IHCOYC* erblickt. Auch hier ist kein zweifel, dass eine völlige verschmelzung des aegyptischen gottes mit Christus stattgefunden hat. Freilich fehlt diesen darstellungen jedes datum. Aber wie jung wir sie auch sein lassen, dieser grad innigster verschmelzung setzt von selber einen frühen und stetigen verschmelzungsprocess voraus. In diesen aber lässt uns Epiphanios wider willen einen blick tun. Es ist die erst aus der benutzung der venetianischen hs. bekannt gewordene stelle über die epiphanienfeier bei götzendienern, die Dindorf [1]) seinem texte einverleibt, Öhler [2]) dem seinigen nachgetragen hat. Ihre würdigung hat sie, wenn auch nur im vorbeigange, zuerst von G. Rösch [3]), hiernach eingehend von H. Usener [4]) erfahren. Sie lautet nach des letzteren übersetzung, zu der wir nur den eingang des von zwei solchen feiern, in Alexandreia und Petra, berichtenden Epiphanios ergänzen: ‚Zuerst in Alexandreia im sogenannten Korion. Es ist das ein grosser tempel, das heiligtum der Kore. Dort durchwachen sie die ganze nacht unter gesängen und flötenspiel, die sie dem götterbilde darbringen, und wenn das nachtfest geendet, nach dem hahnenschrei gehen sie mit fackeln herab in ein unterirdisches heiligtum und bringen ein hölzernes schnitzbild herauf, das nackt auf einer tragbahre sitzt; es hat ein zeichen des kreuzes auf der stirn von gold, und an den beiden händen zwei andere zeichen derselben gestalt und noch an den beiden knieen zwei weitere, und die fünf zeichen sind gleicher weise von gold gebildet. Dies schnitzbild tragen sie umher in siebenmaliger umkreisung des mittelsten tempelraums unter dem klange von flöten, handpauken und hymnen, und nach dem aufzuge tragen sie es wieder hinab in den unterirdischen raum. Fragt man sie aber, was das für eine geheimnisvolle handlung sei, so geben sie zur antwort: Zu dieser stunde hat heute Kore, das heisst die jungfrau, den Aion geboren'. Usener ist der für den ersten augenblick sehr bestechenden meinung, dass es sich bei

1) haer. 51, 22. 2, 483, 12—29. 2) corp. haeres. 2, 632.
3) d. synkretistische weihnachtsfest zu Petra, zeitschr. d. deutschmorgenländischen gesellschaft. 1884. 38. jahrg. 643. 651.
4) relig.-gesch. unters. 1, 27 f.

dem hier erzählten vorgange nicht um heiden, wie Epiphanios meine, sondern um gnostiker handele. Mit der κόρη, einer bezeichnung, die sich noch in der heutigen griech. liturgie finde und die dorthin, setzen wir hinzu, vermutlich aus Protev. 13, 1 als einer von der griech. kirche heimlich hochverehrten quelle gekommen ist, sei Maria gemeint und in dem gnostischen Aion Adonis angedeutet. Indes die von Epiphanios in Petra und Elusa gegebene parallele lässt keine deutung auf gnostischen ursprung zu. Es scheint deshalb kein grund vorhanden an der wirklich heidnischen epiphanienfeier zu Alexandreia zu zweifeln, zumal auch der begriff Aion kein specifisch gnostischer ist. Die gnostiker haben ihn vielmehr der aegypt. theologie entlehnt. Es ist übersetzung vom aegypt. ḥeḥ, ‚das als zahl aufgefasst unserer million entspricht. Von der zeit verstanden liegt ihm die vorstellung einer wenn auch begrenzten so doch beinahe endlosen reihe von jahren zu grunde, die weit über den begriff einer periode hinaus geht. Im adjectivischen sinne wird dann derselbe name zu einem „lange dauernden" „immer währenden" „unsterblichen", wie im parallelismus dazu aus dem worte t'et für die ewigkeit ein „ewig" entsteht, während sich aus beiden formen neue substantive entwickeln, die sich selbst zu göttlichen personificationen erheben' [1]. So wird Horos zum ‚Unsterblichen' und Thoth zum ‚Ewigen', wie die belege bei demselben gewährsmann bezeugen. Wir treten deshalb der deutung Rösch's bei, die ohne jede nähere angabe von gründen die Kore für Persephone-Isis und den Aion für Horos nimmt, und bemerken noch dazu, dass die flöte und handpauke aegypt. instrumente sind, wenngleich die flöte allein dem Adonis entsprechen könnte [2]. Da Epiphanios die verehrer Kore's als zeitgenossen behandelt, so scheint christlicher einfluss unverkennbar. Denn mit bezug auf die πέντε σφραγίδες σταυροῦ könnte Augustin's [3] wort: ‚Quid est signum Christi, nisi crux Christi' anwendung finden. Indes, die fünfzahl ist keine christliche, sondern eine aegypt. symbolische zahl, wie uns Horapollo [4] belehrt, wenn er sie gleich dem ϑεὸς ἐγκόσμιος und der εἱμαρμένη hieroglyphisch durch einen stern dargestellt werden lässt, der andrerseits durch einen eselskopf ersetzt erscheint [5]. Er be-

1) Brugsch, rel. 132 f.
2) Roscher ao. 1, 73.
3) tract. 118 in Joan.
4) 1, 13.
5) Brugsch, Aeg. 366 f.

merkt aber dazu: *τὸν δὲ πέντε ἄριθμον, ἐπειδὴ πλήθους ὄντος ἐν οὐρανῷ, πέντε μόνοι ἐξ αὐτῶν κινούμενοι, τὴν τοῦ κόσμου οἰκονομίαν ἐκτελοῦσι.* Überdies ist höchster wahrscheinlichkeit nach das kreuzeszeichen das sog. lebenszeichen der aegypt. götter, das henkelkreuz. Denn dieses ist als kreuz bei der zerstörung des berühmten Sarapeions in Alexandreia im jahre 391 von den christen ausdrücklich erkannt worden, wie uns Sokrates [1]) berichtet. Mit sicherheit bleibt demnach nur das eine bestehen, dass diese verehrer der Kore mit den christen den 6. jan. als geburtsfest ihres Aion feierten. Der tag kann den christen abgelernt sein, aber kann ebensogut auf einem selbständigen aegypt. datum für die wintersonnenwendefeier beruhen. Freilich liegt letztere, wie schon Epiphanios [2]) in demselben capitel bemerkt, 13 tage vor der am 24. dec. begangenen alten, an der die Römer ihre Saturnalien, die Aegypter ihre *Κρόνια* und die Alexandriner ihre *Κικέλλια* gefeiert hätten, und man kann zu ihrer erklärung leider nicht die naive des gewährmannes des Epiphanios, Ephräm's des Syrers, benützen, dass die zahl einen *τύπος* von Christus und seinen 12 jüngern bilde. Aber denkt man an ‚die altheiligen zwölf tage und nächte um wintersonnenwende, die *ἀλκυονίδες ἡμέραι*' [3]), die den germanischen zwölf heiligen nächten vom 25. dez. bis 6. jan. entsprechen, und daran, dass sich vom letzteren tage an die winterwende bemerkbar zu machen beginnt, so findet man nicht undenkbar, dass dieser umstand auch die aegypt. feier des 6. jan. veranlasst haben könne. Wie dem aber auch sei, bedingt oder nicht bedingt von der christl. feier, bezeugt das alexandrin. fest gegenüber den beiden angeführten proben von vermischung des christlichen cultus mit heidnischem das vorbereitende entgegenkommen des letzteren dazu und seine grundlegende natur dabei. Ist es doch, nebenbeigesagt, wie fern immer der zeit der entstehung des Protev.'s, bewusst oder unbewusst, der widerschein von dessen grundidee. Zeigt aber dieses alexandrinische beispiel die vorbereitung des heidentums für den christlichen ge-

---

1) Hist. eccl. 5, 17: *ἐν δὲ τῷ ναῷ τοῦ Σαράπιδος χυομένου καὶ γυμνουμένου, ηὕρητο γράμματα ἐγκεχαραγμένα λίθοις, τῷ καλουμένῳ ἱερογλυφικῷ· ἦσαν δὲ οἱ χαρακτῆρες σταυρῶν ἔχοντες τύπους· τούτους ὁρῶντες Χριστιανοί τε καὶ Ἕλληνες τῇ ἰδίᾳ ἑκάτεροι θρησκείᾳ προσηρμόζοντο κ. τ. λ.*

2) Dindorf 2, 482 und 485.

3) Usener, götternamen. Bonn 1896. 203.

brauch, so lehre uns noch ein letztes stück aus der sammlung Drexler's[1]) die frühe des letzteren. Es ist der brief Hadrian's an den consul Servianus, mitgeteilt in des Flavius Vopiscus vita Saturnini[2]) aus einer schrift Phlegon's, des freigelassenen des kaisers, ‚der, ob echt oder unecht, jedenfalls für die religionsmischung (in dieser zeit) zeugt'[3]). Denn kann man in dieser beziehung deutlichere worte sagen als die: ‚Illi, qui Serapim colunt, Christiani sunt, et devoti sunt Serapi, qui se Christi episcopos vocant'. Man meint freilich diese centnerschweren worte an gewicht mindern zu können, wenn man sie von den gnostischen secten gesagt sein lässt[4]); aber wie geht das an, wenn es vom haupte der aegypt. kirche heisst: ‚Ipse ille patriarcha cum Aegyptum venerit, ab aliis Serapidem adorare, ab aliis cogitur Christum'? Spricht doch für diese auffälligste aller vermischungen des christentums mit aegypt. heidentum die bereits genannte zerstörung des Serapeions in Alexandria von 391. War der damalige bischof Theophilos ein noch so gewalttätiger mann, der zusammenstoss zwischen christen und heiden konnte nur ein so blutiger werden, weil religiöse blutsverwante kämpften. Der christliche sieg war doch nur ein nomineller, die besiegten schrieben auch hier den siegern ihre gesetze vor.

Darf es unter diesen umständen wunder nehmen, dass das Protev. einem wol vorbereiteten boden wie von selber entspross? Wo der stoff vorhanden war, bedurfte es nur der günstigen stunde zu seiner formung. Und selbst diese formung konnte nicht allzuviel schwierigkeit in einer zeit bereiten, die der pseudepigraphischen schriftstellerei ergeben war, d. h. jener litteraturgattung, die bauend auf den leichtgläubigen sinn ihrer zeit-

1) ao. 427. 2) c. 8. 3) Drexler ao.

4) Keim, Rom und das christentum, hrsg. v. H. Ziegler. Berl. 1881. 550 ist dieser meinung nicht ganz, wenn er bemerkt: ‚Der brief zeigt die genauere kenntnis Hadrians vom christentum, dessen einen gott, dessen bischöfe und presbyter, dessen weissagung und weissager und dessen ölkuren er kennt. Den synkretismus der drei religionen mag er tatsächlich vorgefunden haben, besonders bei alexandrinischen gnostikern. Hadrian zeigt auch hier seinen beobachtungsgeist und sein detailwissen (er zeigt sich, wie Tertull. apol. 5 ihn zeichnet, als „curiositatum omnium explorator")'. Über die ältere deutung s. Aristeides, εἰς τὸν Σάραπιν ed. Guil. Dindorf. Lips. 1829. 1, 91 anm. 9.

genossenschaft unter dem scheine hohen alters ihre ideen zu markte brachte. Damit die bedeutung des Protevangelisten auf seinem speciellen gebiete, der kindheitsgeschichte Jesus', mindern zu wollen, fällt uns natürlich nicht ein. Denn schreibt er auch als kind seiner zeit für die kinder seiner zeit, er ist in dieser beziehung nach einem naturgesetze der geistigen entwicklung ein verhängnisvoller anderer Pseudo-Isidor der kirchengeschichte geworden, dessen wirkungen in dem grade wuchsen, wie die kirche ihn vernichtet wähnte durch umbildung seiner dichtung in die eigne kanonische.

5. Der verfasser.

Damit sind wir vor die frage gestellt: wer ist der merkwürdige unbekannte, der seinen namen mit solchen tatbuchstaben in die kirchengeschichte geschrieben hat? Die antwort wird uns im gegensatze zu der gangbaren um so leichter, je mehr anhaltspunkte für sie die ganze vorangegangene untersuchung ergeben hat. Freilich eine bestimmte geschichtliche persönlichkeit namhaft zu machen, wird auch jetzt unmöglich sein, und es so lange bleiben, als nicht unerwartete funde auf ihre spur leiten. Denn nicht nur dass der verfasser des apokryphons alles getan hat, um spurlos hinter seinem werke zu verschwinden, so hat auch die kirchliche mitwelt nichts unterlassen dieses selbst so sehr verschwinden zu machen, dass sein winkeldasein, wo es nicht das interesse nach seinem urheber zu forschen vernichtete, erst recht dazu verleitete in diesem den angeblichen Joseph oder Jakob zu sehen, aber damit allerdings uns auch das wichtige buch zu erhalten. Erreichbar bleibt uns jedoch die bestimmung der nationalität wie der confession und der lebenszeit des verfassers.

Die erstere und die grundlage zur zweiten tut uns ohne frage sein vorhin geschildertes bestreben den Isisdienst der kirche einzuverleiben kund. Er war, so wagen wir zu behaupten, von geburt Aegypter und höchster wahrscheinlichkeit nach Alexandriner, da Alexandreia die beste gelegenheit bot die beiden religionen kennen zu lernen, von deren intimer kenntnis sein werk zeugt. Denn dass dort die Juden einen bedeutenden bruchteil der be-

völkerung ausmachten — Philo [1]) schlägt ihn auf $^2/_5$ an —, weiss man. Und wenn Hadrian in dem ihm zugeschriebenen briefe vom christlichen patriarchen spricht, so ist auch eine erhebliche christengemeinde vorauszusetzen. Was aber noch besonders für die aegypt. herkunft unseres verfassers spricht, das ist der ersteren vorzügliche qualification zu der von letzterem geübten kunst. So sehr nämlich auch den alten Aegyptern, wie ihren heutigen nachkommen, allerdings unter starkem widerspruch von Lincke und Brugsch [2]), phantasielosigkeit nachgewiesen wird [3]), so sehr bezeugt der reiche märchenschatz, an dem sich die niederen stände des heutigen Aegyptens belustigen, und der zum grossen teile alter herkunft ist, ‚wie gross die lust zum fabulieren bei dem alten volke gewesen ist' [4]). Kein wunder also, dass unser schriftsteller gerade die form eines geschichtsmärchens wählt, um durch sie seinen gedanken eingang zu verschaffen. Aber freilich, sein werk soll nicht als märchen, sondern als wirkliche geschichte nach seiner absicht verstanden werden. Da zeigt sich denn ein anderer zug des aegypt. charakters seiner tage, den wir oben an Isis- und Sarapispriestern kennen lernten und den noch jener Hadrianische brief geisselt, wenn er sagt: ‚Nemo illic archisynagogus Judaeorum, nemo Samarites, nemo Christianorum presbyter non mathematicus, non haruspex, non aliptes'. Es ist der zug der täuschungslust. Denn nicht die phantasie als solche ist eine vorzugsweise eigenschaft des aegyptischen geistes, sondern der verstand. Nennt doch schon Herodot [5]) die Aegypter λογιώτατοι, indem er nebenbei ihr gedächtnis rühmt. Und noch von dem heutigen aegypt. bauer berichtet Baedecker [6]), dass er erstaunlich gelehrig, klug und rührig sei, namentlich in jüngeren jahren. Und so ist im Protev. nicht der phantasievolle ausbau, sondern die überaus kluge conception das hervorstechende. Gerade der mangel einer besonders starken phantasie hat verschuldet, dass der dichter seine täuschung nicht noch mehr zu verkleiden wusste, dass er so manches nicht ausgezeichnet hat, was durch diese unvollendung verdacht erweckt, und so manches unvermittelt liess, was durch geschickte vermittelung die täuschung gefördert hätte. Und noch

---

1) in Flacc. p. 973. 2) Aeg. 48. 3) Erman ao. 2, 515.
4) ib. 2, 493. 5) 2, 77.
6) Unteraegypten 47, bei Ermau 1. 58.

eines kennzeichnet den Aegypter: die eingestreuten versgruppen. Der von uns geforderte hebräisch schreibende verfasser konnte als nichtjude, wie wir ihn erwiesen, die hebräische versform natürlich ebenso gelernt haben, wie die hebräische sprache, die er gebraucht. Aber sie mit der gleichen leichtigkeit zu handhaben, wie die hebr. prosa, das war ihm doch nur dadurch gegeben, dass seinem eignen sprachgefühle der hebräische gleichlauf der glieder als poetische form von hause aus geläufig war. Darf man doch mit fug annehmen, dass der gebrauch dieser form ihm nur dadurch in den sinn kam, dass die eigne muttersprache ihm diese belebung seiner dichtung nahe legte, die der hebräischen fremd ist, oder vielmehr, dass ihm als dichter der gebrauch der form geläufig war. Denn nur einem dichter war die gestaltung des ganzen werkes möglich, zu dem ihn vielleicht nicht einmal eigenes interesse, sondern fremder auftrag berufen haben mochte. Endlich aber sei nicht vergessen, dass der von uns vermutete gebrauch des Aegypterevangeliums nicht minder auf Aegypten weist. Eine andere sache freilich ist es, ob die abfassung des buches in Aegypten zu stande kam oder nicht vielmehr im h. lande. *Galt* es wirklich die umformung des Isisdienstes in christlichen an den h. stätten und damit die erhebung dieser zu einträglichen wallfahrtsorten — dieser gesichtspunkt ist schwerlich abzuweisen bei solchen machenschaften —, so war die einsicht an ort und stelle einigermassen notwendig. Dagegen könnte nur die geringe topographische anschaulichkeit des ganzen sprechen, aber diese hat auf der anderen seite wieder eine gewisse begründung darin, dass der fingierte erzähler als einheimischer zu einheimischen redet, die keiner topographischen orientierung bedürfen. Ausserdem durfte es dem verfasser schon angelegen haben die beziehungen zwischen Jerusalem und Bethlehem nicht allzu deutlich hervortreten zu lassen, um nicht seine absicht der verbindung beider durch gemeinsamen cult zu verraten. War die schrift freilich bestellte arbeit bei einem aegypt. dichter, so genügte eine mündliche oder schriftliche orientierung für seine aufgabe.

Wir sagten, die aegypt. abkunft des verfassers bilde gleichzeitig die grundlage zur bestimmung seiner confession. Mit recht: der geborene Aegypter ist natürlich heide, und vom Protevangelisten haben wir es hier nur zu wiederholen, dass er mindestens der abstammung nach zu demselben bekenntnisse zählte, nachdem

wir an den betreffenden orten genugsam dargetan zu haben meinen, dass ihr verfasser weder geborener Jude noch gründlicher christ sein kann. Dass er sich dennoch des hebräischen für seine erzählung zu bedienen weiss, drängt uns, da erlernung fremder sprachen nicht zu den gepflogenheiten der zeit gehört, zu der annahme, dass er jüdischer proselyt geworden sein müsse, wenn schon der ausspruch des rabbi Mair im 2. jahrh.: ‚Ein goj, der sich mit der Thora beschäftigt, ist einem hohenpriester gleich zu achten' [1]), auf irgend welche geschichtliche unterlagen schliessen lässt. Bedenken wir, dass Hadrian, der Aegypten wiederholt bereist hatte, wenn er es selbst war, in dem wiederholt angezogenen briefe schreibt: ‚Aegyptum, quam mihi laudabas, Serviane carissime, totam didici levem, pendulam et ad omnia famae momenta volitantem' [2]), und erinnern wir uns der oben gemeldeten gelehrigkeit der heutigen aegypt. bauern, so kann uns, zumal in Alexandreia, weder das proselytentum unseres schriftstellers, noch dessen hebr. sprachfertigkeit auffallen. Sind uns doch auch aus dem 2. jahrh. die übersetzer des A.T.'s ins griechische, Aquila und Theodotion, wennschon keine Aegypter, als schriftstellernde proselyten bekannt. Konnte sich aber ein übertritt zum judentum vermöge der wetterwendischen aegypt. natur dieser zeit vollziehen, so brachte es diese ebenso fertig die bekanntschaft mit dem christentum zu machen. Tiefe erfassung war unter solchen umständen weder bei der einen noch bei der anderen bekehrung zu erwarten. Der heidnische untergrund blieb bei der einen wie bei der anderen, ganz wie unsere untersuchung uns gelehrt hat. Es wird das um so begreiflicher, wenn wir in rechnung ziehen, dass weder das judentum noch das christentum ihm in reiner gestalt entgegentreten konnte. Das judentum, das sich ihm in Aegypten, zumal in seiner vermutlichen vaterstadt Alexandreia, darbot, war unter dem einflusse der philonischen theologie ein völlig anderes als das des A.T.'s. Das christentum aber hatte bereits seinen veräusserlichenden heidnischen beisatz erhalten. Wenn Moritz v. Engelhardt [2]) nachgewiesen hat, ‚dass die religiöse und sittliche denkweise, ja weltanschauung, welche allen abweichungen Justin's von der lehre der apostel und des A.T.'s zu grunde liegt und

1) Hamburger, realencyklopädie für bibel und Talmud 2, 942.
2) das christentum Justin's des Märtyrers. Erl. 1878. 477.



sich durch sein ganzes christentum hindurchzieht und eine ebenso eigentümliche auffassung wie consequente umdeutung des christlichen gemeindeglaubens bewirkte, in wahrheit als heidnisch bezeichnet werden darf', so kann man nicht auffällig finden, dass der Protevangelist sein angebornes heidentum seinem christentum innigst einverleibt hat. Dieses aber unterscheidet sich von dem Justin's, wie die hellenische von der aegypt. welt. Es ist das nüchterne, blutlose, äusserliche vom lande des Nil.

Was endlich die lebenszeit dieses aegypt. heidenchristen anlangt, so hat bereits der erste teil unserer untersuchung zu einem so sicheren anhaltspunkte für sie geführt, dass wir uns erlauben durften schon im weiteren verlaufe mit ihm hin und wieder zu rechnen, auch wenn wir ihn nicht ausdrücklich namhaft machten oder es bei blosser andeutung liessen. Wir konnten feststellen, dass die abfassung des Protev.'s vor die der kanonischen kindheitsgeschichte Jesus' bei Mt. und Lc. fällt, da wir nachzuweisen vermochten, dass die letzteren ersteres bei ihren darstellungen benutzt haben. Damit sind wir dem zwange enthoben die zeit unseres apokryphons, wie seither, nach seinem ersten sicheren vorkommen in der patristischen litteratur bestimmen zu sollen und dürfen daher die seit Fabricius emsig und scharfsichtig gepflegte sammlung der ‚testimonia', so belangreich sie auch für die kenntnis der verbreitung des buches ist, für unsere zwecke ausser acht lassen. Wir haben als festen punkt der zeitbestimmung nur die zeit der abfassung der kanonischen kindheitsgeschichte, speciell die abfassung von deren frühester darstellung bei Mt. ausfindig zu machen, da, wie wir bewiesen zu haben meinen, diese bereits von Lc. benutzt, bezw. gekannt ist. Dieselbe aber sehen wir zugleich mit der des Lc. und, wie nicht zu bezweifeln, mit dem Protev. selber benutzt bei Justinus Martyr und schon in dessen erster apologie [1]). Ist nun das von Usener [2]) auf's neue für die abfassungszeit der ersten apologie angesetzte jahr 138 richtig, so haben wir in ihm den ersten anhalt für das vorhandensein der kindheitsgeschichte nach Mt., aber zugleich mit dem des späteren Lc. und des früheren Protev.'s, wie apol. 1, 33 ausweist. Vor

1) 1, 34; die übrigen zahlreichen stellen sind gesammelt bei Hilgenfeld, krit. unters. 101—106. vgl. oben s. 126ff.

2) rel.-gesch. unters. 1, 106f., s. dagegen oben s. 138f.

dieser zeit also erst liegt diejenige der abfassung des Protev.'s. Halten wir es nun mit demselben verfasser des ‚weihnachtsfestes'[1]) für ‚erwiesen, dass die evangelien, welche in den nördlichsten landschaften Kleinasiens, in Syrien und in Aegypten gelesen wurden, noch mindestens bis 110 die auffassung Christi als eines auf erden erschienenen gottes ermöglichten, d. h. ebenso wie das evangelium Markions noch nicht die Jordantaufe, geschweige die geburt und kindheit überlieferten', so bleibt, wie für die abfassung der taufgeschichte, so für die der geburt und kindheit ein zeitraum von 28 jahren. Gewähren wir davon ein jahrzehnt der taufgeschichte, so fiele die abfassung des Protev.'s. etwa auf das jahr 120. Die übersetzung in's griechische, da sie im interesse des verfassers lag, darf bald darnach angesetzt werden. Alsdann aber lag es im interesse der kirche den unkirchlichen gedanken des Protevangelisten durch umänderung für die eigenen zwecke zu paralysieren. Zu diesem allen genügte abermals ein jahrzehnt, und es genügte sogar noch zur entstehung des Thomasevangeliums, vorausgesetzt, dass man die ἄροτρα καὶ ζυγά in Justin's dialog[2]), wie Zahn[3]), allerdings unter Harnack's[4]) zweifel, annimmt, aus der lectüre von Thomasev. graec. c. 13., lat. c. 11 stammen lässt, da es, wie oben[5]) bemerkt, sogar noch vor der lucanischen kindheitsgeschichte abgefasst sein muss. Justinus hat dann bei seiner christwerdung diese vier schriften vorgefunden und ‚ohne kritik' ‚in anlehnung an den gebrauch seiner gemeinde'[6]) in seinen schriften verwertet. Rücken wir aber auch, um ein neuestes datum aus dem endlosen streite über die abfassungszeit der beiden apologieen festzuhalten, dieses auf ‚c. 150'[7]) oder gar auf 160[8]), so kann dies unserer annahme nur zu gute kommen, sofern der entwickelung der taufgeschichte bis zur kindheitsgeschichte hin

---

1) ib. 2) 88. 3) gesch. d. kanons 2, 771.

4) gesch. d. altchr. litteratur. 1, 16. 5) s. 114f.

6) Jülicher, einl. in d. N.T. 293; das von ihm zwischen beide anführungen gesetzte ‚schwerlich auf seinen privatgeschmack hin' möchte im blicke auf die sonstige glaubensfähigkeit des Justinus zu beanstanden sein.

7) ib. 292.

8) M. B. Aubé, Saint Justin philosophe et martyr; étude crit. sur l'apologétique chret. en II. siècle. Paris 1875. 37 ff. bei v. Engelhard ao. 71 ff.

und der entwicklung dieser zu ihrer vierfachen gestaltung ein grösserer raum geschaffen wird. In jedem falle aber wird die abfassung des Protev.'s in die hadrianische zeit zu setzen sein, und diese demnach die mittlere lebenszeit seines verfassers ausmachen. Denn eine solche dichtung ist weder das erzeugnis der jugend, noch des alters.

6. Der übersetzer.

Die vollständigkeit gebietet zum schlusse auch dem übersetzer noch ein wort zu widmen, so nebensächlich und dazu unbedeutend ihn auch die von uns vollzogene entkleidung von der seither angenommenen verfasserschaft gemacht hat. Bleibt ihm doch trotz seiner vielen und zum teil sinnstörenden verfehlungen das hohe verdienst das merkwürdige und, wie sich herausgestellt hat, wichtige buch des wirklichen verfassers der nachwelt erhalten zu haben. Ausserdem tritt er uns jetzt so viel näher, als die über den verfasser gewonnene neue auffassung auch der erkenntnis seiner zu gute kommt, sodass wir von dem ehemals über ihn gesagten ungefähr soviel zurückzunehmen haben, als wir ihm neues zusetzen müssen.

Was ihn vor allen zum übersetzer werden liess, war offenbar nicht seine unvollkommene kenntnis der hebr. sprache, sondern sein glaube an die wichtigkeit seines werkes. Das ihm unversehens in die hände gespielte und zur übersetzung empfohlene buch, das ihm als abschrift eines alten palaestinischen originals oder gar als dieses selber in künstlich hergestellter altertümlichkeit eines mehr als 100jährigen documentes vorgeführt wurde, erschien seiner leichtgläubigkeit von so wahrheitsgetreuer, hochwichtiger geschichtlichkeit, dass seine übersetzung ihm als dienst für die ganze gläubige christenheit heidnischer abkunft vorkam. Denn dass der übersetzer nicht das wissende, sondern das blindgläubige werkzeug der übertragung aus dem hebräischen war, das beweisen die ihm nachgewiesenen vielen und teilweise starken übersetzungsfehler, die nicht künstliche sein können, da sie die vorlage unvollständig wiedergeben. Ihn konnte also in der tat nur die wichtigkeit des übersetzungsgeschäftes die mangelnde befähigung zu diesem übersehen lassen. Der verfasser aber, der

unbedingt als zeitgenosse dieses übersetzungsversuches zu denken ist, weil er dessen verborgener veranlasser war, konnte mit dessen unvollkommenheit um so zufriedener sein, je mehr sie zeugnis von dem ihm wichtigen glauben an sein werk ablegte. Sicherte doch auch diese unvollkommenheit den ihm nötigen beweis völliger unabhängigkeit von ihm, d. h. seines dunkels, das eine wort- und sinngetreue übersetzung hätte verraten können. Der erste gläubige war wichtiger, als die im ganzen belanglosen unrichtigkeiten, die ausserdem das werk noch mit einem gewissen mystischen reiz umkleideten. Der ehrgeiz des schriftstellers konnte auch in dem alleingenuss der wirkung seines werkes vollauf befriedigt sein, wie der aller schriftsteller seines gleichen sich mit ihm bescheiden muss.

Die landsmannschaft des übersetzers ist wenigstens negativ genau zu bestimmen. Es kann kein Palaestinenser gewesen sein. Denn dagegen streitet seine unverkennbare unkunde palaestinischer örtlichkeit, dank der er den verfasser des originals so gröblich misszuverstehen im stande war, wie wir zu 17, 3. 19, 1. 21, 1—3 zu bemerken hatten. Seine heimat dafür positiv aus den zahlreichen aramäismen erkennen zu wollen, die bereits Tischendorf [1]) gegesammelt und wir seiner zeit [2]) vermehrt haben, würde bei der weiten verbreitung des aramäischen untunlich sein, dennoch helfen sie wenigstens an ihrem teile diese bestätigen, soweit dies unter solchen umständen möglich ist. Massgebend für eine positive bestimmung wird nämlich allein der umstand sein, dass es dem verfasser des Protev.'s, wie wir oben sahen, daran liegen musste sein werk so schnell als möglich der allgemeinen öffentlichkeit zuzuführen. War nun dieser sicher ein Aegypter und höchster wahrscheinlichkeit nach Alexandriner, so war auch Aegypten und in erster linie Alexandreia die stätte, von der aus die verbreitung oder, was dasselbe ist, die übersetzung des buches in's griechische betrieben wurde [3]). Dort kam demnach das buch in die hände des übersetzers, und dort übersetzte es dieser in das hellenistische,

1) de ev. apocr. origine et usu. Hagae Com. 1851. 140 f.

2) stud. und krit. ao. 772 anm.

3) Nicht zum wenigsten auch aus rücksicht darauf, dass man in kenntnis der leicht zum bewundern geneigten aegyptischen natur (vgl. Philostratos, *τὰ ἐς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον* 5, 24 ed. Kayser 1, 183: *θαυμαστικοὶ ὄντες*) dort die wirksamste reclame für das werk finden würde.

dessen aramäismen hier und in Aegypten überhaupt der nicht einmal von den Juden allein benutzten aramäischen sprache entstammen. Hat doch das aegyptisch-aramäische sogar seine besonders ausgeprägten schriftzeichen auf den uns hinterbliebenen denkmälern von stein und papyrus seit dem 5.—1. vorchristlichen jahrh., und treffen wir dort solche papyri bis ins 8. nachchristliche an [1]).

Darf man aber mit einer an gewissheit grenzenden wahrscheinlichkeit den übersetzer einen landsmann des protevangelischen verfassers nennen, so wird er mit sicherheit dazu als sein religionsverwanter zu bezeichnen sein. Ein judenchrist, wie wir ehemals annahmen, konnte das buch nicht übersetzen, da es seinem jüdischen wissen, fühlen und glauben zu nahe trat. Das war nur einem heidenchristen möglich, der der kenntnis des hebräischen wegen, wie der verfasser, zuerst die phase des jüdischen proselyten durchlaufen hatte, aber offenbar so oberflächlich, dass ihm das nichthebräische seiner hebr. vorlage nicht in's bewusstsein trat, und der nun als christ soviel heide geblieben war, dass er keinen anstoss an dessen nichtchristlichen ideen nahm. Dennoch war er nur religionsverwanter, nicht religionsgenosse des verfassers, d. h. ein heide nichtaegyptischen religionsbekenntnisses, da ihn seine fehlerhafte übersetzung völlig uneingeweiht in den sinn und die tendenz des von ihm übersetzten buches zeigt. Zählte doch Alexandreia genug heidnische fremdlinge aller nationen und, wie das beispiel des Origenes trotz seines heidnisch-aegyptischen namens [2]) beweist, selbst geborne Aegypter, die nicht bloss als christgewordene dem aegypt. glaubensbekenntnisse fremd gegenüber standen.

Jedenfalls, damit dürfen wir schliessen, liefert das werk des übersetzers, gleich dem des verfassers, einen wertvollen beitrag zur geschichte der auffassung des christentums zu dieser zeit, die noch ihres schreibers wartet.

---

1) Gesenius-Kautzsch, hebr. gramm.[24], 377. Kautzsch, gramm. des bibl. aramäischen. Lpz. 1884. 14. Zeitschr. f. aeg. spr. und altertumskunde, 16. jahrg. 114. 17. jahrg. 93—96.

2) Aug. Fick, die griech. personennamen. Gött. 1874. 90: Ὠριγένης zu Ὡρο, Ὠρο, Oros, aegyptischer gott Ὧρος, Ὦρος vgl. 222. — Und diesen namen konnte der christliche vater Leonidas dem sohne geben, ein neuer beweis zu dem oben in dieser richtung vorgebrachten.

